

## **Säröytynyt Daavid ja hänen puolisonsa.**

Moniulotteinen maskuliinisuus ja feminiinisyys Samuelin kirjojen sekä Ensimmäisen kuninkaiden kirjan Daavidin ja hänen vaimojensa hahmoissa.

Sanna Ojalehto ja Kari Siirtola  
Vanhan testamentin eksegetiikan tutkielma  
Toukokuu 2020

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Eksegetiikka
Tekijä – Författare Sanna Ojalehto ja Kari Siirtola		
Työn nimi – Arbetets titel Säröytynyt Daavid ja hänen puolisonsa. Moniulotteinen maskuliinisuus ja feminiinisyys Samuelin kirjojen sekä Ensimmäisen kuninkaiden kirjan Daavidin ja hänen vaimojensa hahmoissa.		
Oppiaine – Läroämne Vanhan testamentin eksegetiikka		
Työn laji – Arbetets art Maisterintutkielma	Aika – Datum 11.05.2020	Sivumäärä – Sidoantal 83
<p>Tiivistelmä – Referat</p> <p>Maisteritutkielmamme käsittelee kuningas Daavidin miestoimijuutta ja hänen puolisoitensa nais-toimijuutta Ensimmäisessä ja Toisessa Samuelin kirjassa sekä Ensimmäisessä kuninkaiden kirjassa. Selvitämme millaisia maskuliinisuuteen liittyneitä ominaisuuksia Heprealaisen Raamatun teksti yhdistää Daavidin hahmoon, ja miten hän onnistuu performoimaan ihanteelliseksi katsottua miehi-syyttä. Tarkastelemme myös Daavidin maskuliinisuuden suhdetta hänen omaan fyysiseen olemassa-oloonsa, sosiaaliseen ympäristöön sekä Jumalaan. Tämän lisäksi tutkimme millainen on Daavidin vaimojen suhde naiseuteen, heidän sosiaalinen asemansa patriarkalisuuden läpitunkemassa tekstis-sä, sekä minkälaisia toimijoita he ovat suhteessa miehiin.</p> <p>Tarkastelussa käytämme apuna sukupuolentutkimuksen teorioita, kuten Judith Butlerin nä-kemystä performatiivisesta sukupuolesta sekä Raewyn W. Connellin mallia hegemonisesta masku-liinisuudesta. Erilaisten maskuliinisuuksien keskinäistä suhdetta tarkastelemme Martti Nissisen kehittämän kaavion avulla. Butlerin mukaan sukupuoli ei muodostu olemisen vaan tekemisen kaut-ta, kun ihminen performoi kehoonsa liitettyä sukupuolta kulttuurin määrittelemien sääntöjen mukai-sesti. Connellin näkemyksen mukaan kulttuureissa esiintyy useita toisiinsa hierarkkisessa suhteessa olevia maskuliinisuuksia. Valtaapitävä hegemoninen maskuliinisuus määrittelee vallitsevat kulttuu-riset ja sosiaaliset ihanteet.</p> <p>Daavidin hahmo onnistuu performoimaan soturikuninkaaseen liitettyä maskuliinisuuden ihannetta vaihtelevasti. Ajoittaisista epäonnistumisista huolimatta Daavidin Jumalasuhteeseen liitty-vä maskuliinisuus säilyy ja hän pysyy sekä sotilailleen, että Jumalalle kelpaavana kuninkaana. Daa-vidin vaimot toimivat Heprealaisen Raamatun teksteissä aina suhteessa Daavidiin. Naishahmot toi-mivat kertomuksen tasolla välineinä, jotka vahvistavat Daavidin kuninkuutta. Mikalin, Abigailin ja Batseban esittämät hahmot performoivat naiseuttaan eri tavoin. Teksteissä Mikaliin liitetään masku-liinisina pidettyjä ominaisuuksia, kun taas Batsebaa kuvataan naisellisempänä. Abigailin feminiini-syys sijoittuu tekstissä näiden kahden hahmon välille.</p> <p>Daavidin maskuliinisuuden ja hänen puolisoitensa feminiinisyiden tarkastelu antaa väli-neitä havainnoida, miten Heprealaisen Raamatun teksti suhtautuu miehiin ja naisiin, sekä epäonnis-tuneeksi katsottuun maskuliinisuuden tai feminiinisyiden performatioon. Tutkimus ei poista Hep-realaisen Raamatun patriarkaalista luonnetta, mutta voi antaa lisätietoa naiseudesta, joka on jäänyt vähemmälle huomiolle.</p> <p>Olemme työstäneet materiaalia ja tekstiä yhdessä, joten tekijöiden näkemykset tutkielmas-sa ovat sulautuneet osin toisiinsa. Työnjako on pääpiirteissään seuraava: Johdanto, teorian, Mikalin tarkastelu sekä johtopäätökset on toteutettu yhteistyönä. Daavidin maskuliinisuuden tarkastelusta on päävastuussa Kari Siirtola. Abigailin ja Batseban feminiinisyiden tarkastelusta on päävastuussa Sanna Ojalehto.</p>		
Avainsanat – Nyckelord Eksegetiikka, Vanha testamentti, sukupuolentutkimus, maskuliinisuus, feminiinisyys		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		

# Sisällysluettelo

1. Johdanto .....	1
1.1. Tutkimushistoria .....	3
1.2. Tutkielma parityönä .....	5
2. Teoriat.....	7
2.1. Sukupuoli sosiaalisena konstruktiona.....	7
2.2. Sukupuoli Heprealaisessa Raamatussa.....	8
2.2.1. Soturin ja kuninkaan maskuliinisuus Heprealaisessa Raamatussa.....	10
2.2.2. Naistoimija Heprealaisessa Raamatussa .....	14
2.3. Hegemoninen maskuliinisuus.....	17
2.3.1. Maskuliinisuuksien suhteet Heprealaisessa Raamatussa .....	20
2.3.2. Feminiinisyys Heprealaisessa Raamatussa .....	22
3. Daavid.....	24
3.1. Taito käyttää aseita, menestyminen taistelussa .....	24
3.2. Kyky kilpailla, haastaa ja voittaa haastajat .....	29
3.3. Itsenäisyys, riippumattomuus .....	31
3.4. Suojelukyky .....	32
3.5. Ulkomuoto .....	33
3.6. Fyysinen voima / terveys .....	34
3.7. Lisääntymiskyky ja seksuaalisuus .....	34
3.8. Itsehillintä.....	37
3.9. Kunnia, häpeä, anteliaisuus ja vieraanvaraisuus .....	40
3.10. Puhetaito .....	42
3.11. Kelpaavuus Jumalalle.....	44
3.12. Daavid maskuliinisuuksien verkossa .....	45
4. Daavidin vaimot – seksiä, politiikkaa ja valtaa .....	48
4.1. Mikal - rooli kahdessa kuninkaallisessa hovissa .....	49
4.1.1. Rakastumisen huumaa .....	49
4.1.2. Isän ja aviomiehen välissä .....	51
4.1.3. Kaksi puolisoa .....	53
4.1.4. Rakkaudesta halveksuntaan .....	54
4.1.5. Mikalin naiseus .....	56
4.2. Abigail - Daavidin hegemonisen maskuliinisuuden kannattaja.....	57
4.2.1. Karmelilaisen Nabalin vaimo .....	58
4.2.2. 'Hän avaa kätensä onnettomalle' .....	59
4.2.3. Uusi tulevaisuus Daavidin vaimona .....	61
4.2.4. Abigailin naiseus.....	62
4.3. Batseba – reittiä pitkin valtaan? .....	63
4.3.1. Isänsä tytär ja miehensä vaimo .....	64
4.3.2. Passiivinen kylpijä .....	65
4.3.3. Menetyksiä ja tunteita .....	66
4.3.4. Valtataistelun voittaja.....	68
4.3.5. Kuningataräiti tapattaa Adonian .....	70
4.3.6. Batseban naiseus .....	71
5. Johtopäätökset.....	73
Lähde- ja kirjallisuusluettelo .....	76
Lähteet ja apuneuvot .....	76
Muut lähteet.....	77
Kirjallisuus .....	77

# 1. Johdanto

Maisteritutkielmamme tarkastelee kuningas Daavidin miestoimijuutta ja hänen puolisoidensa naistoimijuutta Ensimmäisessä ja Toisessa Samuelin kirjassa sekä Ensimmäisessä kuninkaiden kirjassa. Heprealaisen Raamatun kuningas Daavidin hahmoa on toisinaan pidetty miehekkäänä soturina ja kuninkaana, joka toteuttaa teoillaan ja olemuksellaan muinaisen Israelin maskuliinisuuden ideaalia. Toisaalta Daavidin hahmon maskuliinisuudessa on nähty ristiriitoja sekä säröjä, jolloin hänen on katsottu olevan miehisyyden suhteen 'uudenlainen' tai monimuotoisen miehisyyden omaava mies.<sup>1</sup>

Daavidin kolme vaimoa Mikal, Abigail ja Batseba on nähty usein pelkästään tarinaa eteenpäin vievinä sivuhahmoina, joiden ensisijaisena roolina tekstissä on Daavidin kuninkuuden tukeminen ja hallitsijan jälkeläisten synnyttäminen. Jakeet Mikalista, Abigailista ja Batsebasta antavat niukasti tietoja siitä, minkälaisia ominaisuuksia liitetään ideaaliin naiseuteen. Usein feminiinisyteen kytketyt asiat ovat vastakohtia maskuliinisiksi katsotuille arvoille ja normeille. Heprealaisessa Raamatussa naiseuden ihanteeksi nostetaan poikalapsien synnyttäminen. Teksteissä synnyttäminen on usein alistettu miesten hallintavallan alle ja hedelmättömyyden on katsottu edustavan epäonnistunutta naiseutta.

Tässä maisteritutkielmassa tarkastellaan minkälaisia muinaisen Lähi-idän maskuliinisuuteen liittyviä ominaisuuksia tekstit yhdistävät Daavidin hahmoon, ja miten Daavid onnistuu performoimaan ihanteelliseen miehisyyteen kytkettyjä arvoja ja normeja. Heprealaisen Raamatun Daavid ei elä tai toimi sosiaalisesti tyhjässä maailmassa. Teksteissä Daavidin hahmon maskuliinisuutta tukevat ja haastavat useat muut mieshahmot sekä myös jotkin naiset. Daavidin maskuliinisuus voi liittyä esimerkiksi hänen fyysiseen toimintaansa kuten taistelukykyyn tai seksuaalisuuteen, hänen sosiaaliseen asemaansa kuninkaana tai siihen miten hän toimii Jumalan edessä. Tämän takia tarkastelemme miten Daavidin hahmo toteuttaa maskuliinisuutta suhteessa omaan fyysiseen olemassaolonsa, sosiaaliseen ympäristöönsä sekä Jumalaan. Tutkielmassamme tarkastelemme myös Daavidin vaimojen toimijuutta ja suhdetta Heprealaisessa Raamatussa esiintyvään maskuliinisuuteen sekä feminiinisyteen. Tutkimme millainen on Daavidin vaimojen suhde omaan fyysiseen naiseuteensa, heidän sosiaalinen asemansa patriarkaalisuuden läpikäymässä tekstissä, ja minkälaisia toimijoita he ovat suhteessa miehiin.

---

<sup>1</sup> Katso esimerkiksi Clines 1995, 228–229.

Heprealaisen Raamatun tekstit ovat syntyneet pitkän ajan kuluessa. Vanhempaa tekstiä on muokattu uudempien näkemyksien myötä ja eri-ikäisiä tekstejä on yhdistelty keskenään. Tekstien kirjoittajat ovat päättäneet, mitä lukijoille kerrotaan ja miten asioista kirjoitetaan. Tästä johtuen teksteissä on kerrostumia, jotka heijastelevat eri aikojen poliittisia, teologisia ja ideologisia näkemyksiä. Kerrostuneisuus voi näkyä Daavidin ja hänen vaimojensa hahmoissa, joiden maskuliinisuudet ja feminiinisyydet tuntuvat paikoin ristiriitaisilta. Toisinaan teksteistä on vaikea löytää mitään tarkasti määriteltyä miehen ja naisen ideaalia, vaan ne saattavat vaihdella hahmon ja tilanteen mukaan. Esimerkiksi aktiivinen naistoimija saatetaan kuvata teksteissä sekä positiivisesti, että negatiivisesti. Suhtautuminen aktiivisen naisen toimijuuteen vaikuttaa riippuvan siitä, mihin aktiivisen naishahmon kuvaamisella pyritään. Jos naishahmo tukee kirjoittajien mielestä ihanteellisen mieshahmon maskuliinisuutta, niin naisen aktiivisuus voidaan nähdä hyvänä piirteenä. Tällainen hahmo on esimerkiksi Abigail, jonka toiminta teksteissä edesauttaa Daavidin pyrkimyksiä sekä tukee ajatusta Daavidin suvun kuninkuudesta (1. Sam. 25:28–30).

Tekstillä on oma todellisuutensa, eikä siitä voi suoraan päätellä minkälaisia normeja tai arvoja vallitsi muinaisessa Lähi-idässä. Sanat luovat todellisuutta, joten tekstit ovat saattaneet jossain määrin ohjata ja vahvistaa sosiaalisten yhteisöjen ja niiden normien rakentumista. Missä määrin tätä on tapahtunut, sitä on vaikea tietää. Tekstit voivat heijastella jotain taustalla olevasta sosiaalisesta ja kulttuurisesta todellisuudesta, mutta historiallisen kuvan hahmottamiseksi tarvitaan esimerkiksi antropologisten havaintojen ja arkeologisten löytöjen tuomaa lisäapua.<sup>2</sup>

Tarkasteltaessa sukupuolten välisiä suhteita sekä Heprealaisissa Raamatussa esiintyviä miehisyyden ihanteita, teksteistä on löydettävissä yhdenmukaisia näkemyksiä. Martti Nissisen mukaan perhe- ja sukupuolisuhteet, sekä miesten ja naisten väliset valtasuhteet kotitalouksissa sekä julkisissa tehtävissä järjestyvät patriarkaalisen hierarkian mukaisesti. Yhteisöt ja perheet ovat miesten johtamia, ja sukupuolten välille tehdään selkeä ero niin työnteossa kuin seksuaalisuudessa.<sup>3</sup>

Tutkielman teoreettisena pohjana käytämme sukupuolentutkimuksen teorioita, sekä eksegeettisiä tutkimuksia Heprealaisen Raamatun maskuliinisuuksista. Pääasiallisena tekstilähteenä työssämme on Biblia hebraica Stuttgartensia, jonka ohella käytössä on ollut vuosien 1933/38 sekä 1992 suomalaiset raamatunkäännökset. Näiden rinnalla olemme käyttäneet Septuagintaa, mikäli hepreankieliset ilmaisut ovat vaatineet mielestämme lisätarkastelua.

---

<sup>2</sup> Valkama 2013, 139–140.

<sup>3</sup> Nissinen 2013, 191–193.

## 1.1. Tutkimushistoria

Kiinnostus maskuliinisuustutkimukseen nousi 1970 ja 1980 -luvulla vastauksena feministiselle näkökulmalle. Akateemisessa maailmassa miestutkimus on kehittynyt yhdessä naistutkimuksen kanssa, ja siinä on keskitytty etenkin maskuliinisuuden sosiaalisen rakenteen tarkasteluun. Merkittävässä asemassa maskuliinisuustutkimuksessa on ollut etenkin Raewyn W. Connellin teorit, sekä näkemys hegemonisesta maskuliinisuudesta.<sup>4</sup> Judith Butlerin ajatukset sukupuolen sosiaalisesta rakentumisesta ja sukupuolen performatiivisesta luonteesta ovat myös vaikuttaneet maskuliinisuuden tutkimiseen ja ymmärtämiseen.

Heprealaisen Raamatun sisältämiä mies- ja naiskuvia on tarkasteltu etenkin 2000-luvulla. Myös eksegeettisessä tutkimuksessa on alettu etenevässä määrin hyödyntämään sukupuolentutkimuksen näkökulmia sekä teorioita. Uudet tarkastelutavat ovat avanneet näkymiä hegemoniseen maskuliinisuuteen, miehiseen johtaja-asemaan, joka rakentaa osaltaan myös Heprealaisessa Raamatussa näkyvää sukupuoliin perustuvaa hierarkiaa. Feministitutkijat ovat esittäneet melko yksimielisesti, että Jumalaa oletusarvoisesti miehenä pitävät Heprealaisen Raamatun tekstit ovat mieskeskeisiä. Tällöin Jumalan miehisyyttä korostavan tekstin sisällä oleva maailma heijastelee oletettua 'maskuliinista jumalallisuutta'. Naiset jäävät teksteissä yleensä avustavaan rooliin ja marginaaliin. He nousevat esille esimerkiksi silloin, kun Jumala haluaa varmistaa miehisen sukulinjan jatkamisen tai tietyn perillisen syntymisen.<sup>5</sup>

Tutkielmassamme olemme käyttäneet laajasti eksegeettistä tutkimuskirjallisuutta, joissa käsitellään Heprealaisessa Raamatussa esiintyviä maskuliinisuuksia ja feminiinisyksiä. Seuraavien tutkijoiden havainnot ovat luoneet työllemme pohjan, jonka avulla olemme tarkastelleet Daavidin ja hänen vaimojensa miehisyyttä ja naiseutta.

Yhdysvaltalainen Adele Berlin on tarkastellut Daavidin puolisoja kirjallisuuskriittisestä näkökulmasta. Berlin on tutkinut esimerkiksi, miten Daavidin vaimoina esiintyvät nais-hahmot toimivat teksteissä ja miten he rakentavat Daavidin asemaa kansallissankarina. Berliniä on kiinnostanut etenkin Daavidin puolisoina esitettyjen naisten keskinäinen erilaisuus. Hänen kirjallisuuskriittinen tutkimuksensa on 80-luvulta, mutta moni nykytutkija viittaa edelleen tutkimuksissaan hänen havaintoihinsa. Berlinin näkemys Daavidin vaimojen keskinäisestä erilaisuudesta ja hahmojen kirjallisesta luonteesta näyttää olevan edelleen toimiva.

Englantilainen raamatuntutkija J. Cheryl Exum lähestyy tekstejä ja niissä esiintyviä hahmoja feministisestä näkökulmasta. Tutkimuksissaan hän on tarkastellut esimerkiksi äitien asemaa Heprealaisessa Raamatussa. Exum kirjoittaa havainnoistaan elävästi ja välillä provo-

---

<sup>4</sup> Haddox 2016, 177–178.

<sup>5</sup> Fuchs 2000, 12–13.

soiden. Exumilla on oivaltavia näkökulmia mies- ja naishahmojen toimijuuksista, ja häneen viitataan monissa nykytutkimuksissa. Myös israelilainen raamatuntutkija Esther Fuchs tutkii tekstejä feministisestä näkökulmasta. Fuchs on tarkastellut naistoimijuutta sekä naisen asemaa Heprealaisessa Raamatussa. Omien sanojensa mukaan hänen työnsä tavoitteena on ”vähentää patriarkalisuutta” (depatriarchalize) Heprealaisessa Raamatussa.

Feministisen näkökulman omaava australialainen raamatuntutkija David Clines on tarkastellut, miten maskuliinisuus rakentuu Heprealaisen Raamatun teksteissä, ja miten miehi-syyteen liittyvät elementit ovat läsnä kaikkialla Raamatussa. Clines on tutkinut monipuolisesti niin Daavidin maskuliinisuutta kuin Daavidin vaimojen naiseutta. Queer-näkökulmasta Heprealaisen Raamatun tekstejä on tarkastellut yhdysvaltalainen raamatuntutkija Ken Stone. Hänen kiinnostuksensa kohteinaan ovat erityisesti sukupuoli, seksuaalisuus, eläimet ja ekologia. Stonen tutkimukset Samuelin kirjojen ja Kuninkaiden kirjojen hahmoista luovat uudenlaisia näkökulmia teksteissä esiintyviin maskuliinisuuksiin sekä hahmojen seksuaalisuuteen.

Yhdysvaltalaiset raamatuntutkijat Susan Haddox, Cynthia R. Chapman, Sara M. Koenig ja Hilary Lipka ovat tutkineet laajasti Heprealaisessa Raamatussa esiintyviä maskuliinisuuksia. Professori ja filosofian tohtori Susan Haddoxin erityisalueena on Heprealaisen Raamatun tekstien maskuliinisuustutkimus. Cynthia R. Chapman on tarkastellut Heprealaista Raamattua ja sen sisältämiä käsityksiä sukupuolirooleista osana muinaisen Lähi-idän kulttuuria. Chapmanin tekemä sukupuolittunutta kielenkäyttöä Assyrialaisissa teksteissä sekä Heprealaisessa Raamatussa käsitellyt tutkimus on ollut merkittävä. Professori Sara M. Koenig on kirjoittanut Batsebaa käsitteleviä teoksia ja julkaissut artikkeleita Daavidin maskuliinisuudesta. Filosofian tohtori Hilary Lipka on erikoistunut Lähi-idän ja juutalaisuuden tutkimukseen. Hänen kiinnostuksensa kohteita Heprealaisen Raamatun teksteissä ovat erilaiset seksuaalisuuteen ja maskuliinisuuteen liittyvät tekijät.

Suomalaista maskuliinisuustutkimusta ovat tehneet esimerkiksi Vanhan testamentin eksegeetiikan professori Martti Nissinen ja Helsingin yliopiston tutkijatohtori Susanna Asikainen. Nissisen tutkimusalueisiin kuuluu esimerkiksi Välimeren alueen profetiaailmiöt sekä sukupuoli muinaisen Lähi-idän lähteissä. Nissisen ’concept of relative masculinity’ on toiminut yhtenä analyysimme tarkastelumenetelmänä. Asikainen on tutkinut esimerkiksi hegemonista maskuliinisuutta synoptisissa evankeliumeissa sekä profeetta Jeremiaan maskuliinisuutta.

Heprealaisen Raamatun teksteihin liittyvä sukupuolentutkimus on ollut laajaa ja kiinnostus sitä kohtaan tuntuu edelleen kasvavan. Tutkimuksen myötä on syntynyt monipuolimpi kuva Heprealaisen Raamatun sisältämistä sukupuolirooleista ja niihin liittyneistä sukupuoli-ihanteista. Käyttämämme tutkimuskirjallisuus on auttanut meitä löytämään sellaisia

tekstimaailmassa esiintyneitä maskuliinisuuksia, joista tutkijat näyttävät olevan tällä hetkellä melko yksimielisiä. Eri tutkijoiden näkemysten yhdisteleminen on mahdollistanut sen, että olemme voineet arvioida tutkijoiden näkemyksiä laajempänä kokonaisuutena ja pohtia olemme heidän kanssaan samaa mieltä.

## **1.2. Tutkielma parityönä**

Olemme aikaisemmin tehneet opiskeluun liittyviä pienempiä paritöitä erinomaisin tuloksin. Osin tämän takia päätimme kokeilla maisterintutkielman tekemistä yhteistyönä. Molempien kiinnostuksen kohteet olivat jo kandidaatintutkielmissa liittyneet sukupuolentutkimusta sivuaviin teemoihin, joten työn aihepiiristä oli helppo päästä yksimielisyyteen. Maisterintutkielman tekeminen parityönä poikkesi kuitenkin pienemmistä töistä laajuutensa puolesta. Tämän takia kokonaisuuteen liittyvien havaintojen muodostaminen, kirjaaminen ja ymmärtäminen vaati kummaltakin laajaa perehtymistä myös toisen tekijän päävastuualueeseen. Kokonaisuutena maisterintutkielman tekeminen parityönä tuntuu huomattavasti suuritöisemmältä kuin yksilötutkielman kirjoittaminen. Parityössä prosessoinnin määrä on suurempi ja näkemysten sekä sisällön yhteensovittaminen vaatii enemmän työtä kuin yksilötyössä. Parityössä kaikki työn sisältö kiertää kummankin tekijän kautta. Tämä lisää prosessiin kerroksen, joka saattaa aiheuttaa hankaluuksia selkeän ja yhdenmukaisen ilmaisun tuottamisessa. Olemme pyrkineet yhdenmukaistamaan tekstiä, mutta siinä näkyy silti molempien oma ilmaisutyyli. Parityön prosessoinnin luonne synnyttää runsaasti erilaisia näkemyksiä, mikä lisää karsittavien ajatuskehitysmien määrää ja ehkä hankaloittaa työn rajauksessa pysymistä.

Parityön etuna on ideoiden työstämisen ja jatkokehittelyn mahdollistava vuoropuhelu. Työhön liittyvät näkemykset joutuvat parityössä heti 'vertaisarvioinnin' kohteeksi, jolloin idean esittäjä joutuu perustelemaan väitteitään itsensä ohella myös työparille. Yhteisen mielenkiinnon kohteen takia parityön tekeminen on ollut antoisaa. Avioparina meillä on ollut mahdollista työstää tutkielmaamme ilman erillisiä kalenterivaroituksia ja aikatauluihin liittyneitä erityisjärjestelyitä.

Parityössä olemme myös pyrkineet hyödyntämään kummankin tekijän vahvuuksia ja erityisosaamista. Sanna Ojalehdon vahvuutena on sukupuolentutkimuksen tuntemus, tutkielman tekstin jäsentely ja nopea kymmensormijärjestelmä. Kari Siirtolan vahvuudet ovat tekstin tunteminen, Daavidin maskuliinisuutta koskeva erityisosaaminen, eksegeettinen tekstianalyysi ja tutkielman kirjoitusasun hiominen.

Olemme prosessoineet kirjoittamaamme raakatekstiä ja käyttämäämme materiaalia jatkuvasti yhdessä, joten kummankin tekijän näkemykset ovat lopputuloksessa sulautuneet osin



toisiinsa. Työnjako on pääpiirteissään ollut seuraava: Johdanto, teorial, Mikalin tarkastelu sekä johtopäätökset on toteutettu kokonaan yhteistyönä. Daavidin maskuliinisuuden tarkastelusta on päävastuussa ollut Kari Siirtola. Abigailin ja Batseban feminiinisuuden tarkastelusta on päävastuussa ollut Sanna Ojalehto.

## 2. Teoriat

### 2.1. Sukupuoli sosiaalisena konstruktiona

Judith Butlerin mukaan biologinen keho (sex) ei määrää ihmisen sukupuolta (gender). Lapsi ei syntyessään tiedä kumpaa sukupuolta hän edustaa, vaan saa tiedon myöhemmin omilta vanhemmiltaan sekä ympäröivästä kulttuurista.<sup>6</sup> Kulttuuri ja sosiaalinen yhteisö määrittelevät esimerkiksi sen, miten miehen tai naisen tulee pukeutua, työskennellä tai miten heidän oletetaan toimivan yhteiskunnassa. Butlerin mukaan biologia ei määrää ihmisen sukupuolta eikä sitä, minkälainen toiminta ja tekeminen kuuluu tietyille kehoille, vaan kyse on kulttuurin ja yhteiskunnan aikojen myötä synnyttämästä normista.<sup>7</sup> Butler esittää, että kahden biologisen sukupuolen olemassaoloa, sekä niille kuuluvaksi katsottujen tehtävien jakoa pitää yllä heteronormatiivinen valta.<sup>8</sup> Kulttuurista riippumatonta sekä biologiaan sitoutunutta luonnollista sukupuolta, ei Butlerin näkemyksen mukaan ole olemassa.

Butler katsoo sukupuolen muodostuvan, kun ihminen toteuttaa toistuvasti sellaisia eleitä, tapoja ja puheita, joiden katsotaan kuuluvan vain tietynlaisen kehon omaavalle ihmiselle.<sup>9</sup> Butlerin näkemyksen mukaan biologinen keho on vain väline, johon kulttuuriset merkitykset piirretään. Tällöin keho ei olisi merkittävästi olemassa, ennen kuin siihen on liitetty sosiaalisen sukupuolen 'merkki'.<sup>10</sup>

Butler esittää, että sosiaalinen sukupuoli ei rakennu olemisen, vaan tekemisen eli performaation kautta. Sukupuolen performoiminen ei tarkoita tilapäistä roolia tai sukupuolen esittämistä. Performaatiolla Butler tarkoittaa kulttuuriin aikojen saatossa muodostuneiden ja sukupuoleen yhdistettyjen sääntöjen sekä asioiden pakottavaa ja toistettua tekemistä. Sukupuoleen liitettyjen tekojen toistaminen on Butlerin teoriassa avainasemassa, sillä toiston kautta ihminen rakentaa sukupuoli-identiteettiään ja yhdistää kehonsa normina pidettyyn toimintamalliin.<sup>11</sup>

Butler haastaa ajatuksen, että myös sosiaalinen sukupuoli jaettaisiin kahteen malliin ja liitettäisiin määrättyihin kehoihin. Butlerin mukaan tällöin oletettaisiin sosiaalisen sukupuolen heijastelevan biologista kehoa ja olevan biologian rajoittama. Kun sosiaalista sukupuolta tar-

---

<sup>6</sup> Butler 2006, 56–57.

<sup>7</sup> Butler 2006, 54–56, 229.

<sup>8</sup> Butler 2006, 68–70.

<sup>9</sup> Butler 2006, 235–236, 90–91.

<sup>10</sup> Butler 2006, 58.

<sup>11</sup> Butler 2006, 25; 235–236.

kastellaan kelluvana ja biologisesta sukupuolesta irrallaan olevana, voidaan määreet 'mies' ja 'maskuliininen' liittää niin mies- kuin naiskehoihin. Samoin voidaan tehdä ilmaisuille 'nainen' tai 'feminiininen'.<sup>12</sup> Butlerin teoria sukupuolen performatiivisuudesta auttaa hahmottamaan Samuelin kirjojen ja Kuninkaiden kirjojen teksteissä esiintyvän Daavidin miehisyyttä ja avaa näkökulmia Daavidin vaimojen naiseuteen ja ajoittaiseen maskuliiniseen toimintaan.

## **2.2. Sukupuoli Heprealaisessa Raamatussa**

Heprealaisen Raamatun käyttämä kieli on toisinaan erittäin sukupuolittunutta. Tästä syystä sen tarkastelussa on käytetty hyväksi myös sukupuolentutkimuksen teorioita.<sup>13</sup> Tekstien kirjoittajat ovat todennäköisesti olleet korkean sosiaalisen aseman omaavia mieskirjoittajia, joten kirjoitusten näkökulma on usein korostetun miehinen. Heprealaisen Raamatun teksteissä nainen määritellään usein miehen kautta. Lukuisat feministitutkijat ovat esittäneet miesten olevan teksteissä universaalisti hallitseva toimija ja normien luoja, kun nainen esiintyy vain 'sukupuolena'.<sup>14</sup> Tekstien mieskeskeisyydestä kertovat myös niiden sisältämän kielen painotukset. Vaikka tekstien kuvaamassa ryhmässä naisia olisi miehiä enemmän, niin ryhmää kuvataan pääsääntöisesti maskuliinista sukua olevalla sanalla. Vain sellaiset yksilöidyt ryhmät, jotka koostuvat pelkästään naisista, ilmaistaan suvultaan feminiinillä sanalla.<sup>15</sup> Tekstit heijastelevat myös sellaista patriarkaalista hierarkiaa, jossa nainen elää ja toimii miehen hallintavallan alaisuudessa. Tämä näkyy teksteissä esimerkiksi silloin kun isä antaa tyttärensä toiselle miehelle vaimoksi.<sup>16</sup> Kyseessä on avioliiton solmiminen, mutta käytetty kieli kertoo, että päättävältä liittojen solmimisen suhteen oli miehillä ja kuinka mies omasi jatkuvan hallintavallan naisen itsensä yli.

Heprealaisen Raamatun teksteissä sukupuoli näytetään jaettavan fyysisin perustein kahden erilaiseen kehoon; mieheen ja naiseen. Myös sosiaalinen sukupuoli jakautuu pääsääntöisesti mieheen ja naiseen. Poikkeuksena tehtäviin ja sosiaalisiin rooleihin liittyvästä sukupuolijaosta ovat eunukit, joita ei teksteissä tunnuta pidettävän fyysisesti täysin miehinä. Eunukit eivät kuitenkaan näytä olevan osattomia miehisyydestä, sillä Heprealaisessa Raamatussa he hoitavat valtaan ja maskuliinisuuteen kytkeytyneitä hallinnollisia tehtäviä. (2. Kun. 23:11). Eunukit toimivat myös sellaisissa tehtävissä, joissa heidät tunnutaan selkeästi asemoitavan miehen ja naisen väliin. Tällainen työ on esimerkiksi haareminvartijan tehtävä, jossa kyvyt-

---

<sup>12</sup> Butler 2006, 54–56.

<sup>13</sup> Alanko & Hakala 2019, 27.

<sup>14</sup> Asikainen & Uusimäki 2019, 9.

<sup>15</sup> Tsokkinen 2008, 64–65.

<sup>16</sup> Nissinen 2013, 195. Katso myös Stone 2006a, 212. Ken Stonen mukaan Raamatun hepreankielessä ei ole sanaa avioliitolle. Teksteissä mies 'ottaa' naisen puolisoiksi.

tömyys performoida fyysistä maskuliinisuutta lienee ollut eduksi (Est. 2:15). Heprealaisen Raamatun kertomuksissa on kohtia, joissa mieshahmoihin liitetään feminiinisiä piirteitä (Nah.3:13; Jes. 19:16). Kun teksteissä miestä kuvataan naisiin liitetyillä ominaisuuksilla, niin pyrkimyksenä on usein häpäistä tai alentaa mieshahmon maskuliinisuutta. Vaikka fyysinen sukupuoli jaetaan teksteissä kahteen ryhmään, niin sosiaalisella tasolla yhden sukupuolen edustajaan voidaan liittää toisen sukupuolen ominaisuuksia. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että hahmon sukupuolen katsottaisiin vaihtuvan.

David Clinesin mukaan näkemykset miehisyydestä ovat kulttuurisidonnaisia, eivätkä muinaisen Israelin käsitykset miehekkyydestä välttämättä vastaa nykyaikaisia maskuliinisuuskäsityksiä. Clines katsoo, että yhteisöjen sisällä voidaan suhtautua erilaisten maskuliinisuushanteiden olemassaoloon kahdella tavalla. Yhteisössä voi esiintyä useita erilaisia näkemyksiä miehisyydestä tai siinä esiintyvä sosiaalinen paine tekee yhteisön maskuliinisuuskäsitteestä yhdenmukaisen. Clinesin mielestä tärkeintä on huomata, että kaikki miehet eivät kykene täyttämään yhteisön määrittelemää miehisyyden ihannetta, mutta pysyvät silti miehinä.<sup>17</sup> Clines katsoo, että Heprealaisessa Raamatussa Daavidiin liitetty maskuliinisuus ei ole kirjoittajien kehittelemää, vaan heijastelee kirjoitusajan ihanteita ja normeja.<sup>18</sup>

Kun tarkastellaan miten tekstimaailman Daavid ja hänen vaimonsa performoivat fyysisiin kehoihin kytkettyä sukupuoltaan, niin tulee määritellä millaiset fyysiset, henkiset ja sosiaaliset ominaisuudet liitetään teksteissä miehiin ja naisiin. Ajallinen etäisyytemme Heprealaisen Raamatun kertomuksiin on suuri, emmekä voi täysin tavoittaa kirjoitusten maailmaa ja tekstin synnyttäneen yhteisön miehisyyteen tai naiseuteen liittämiä ihanteita. Näkemystä muodostaessamme joudumme nojaamaan tekstiin ja siinä kerrottuihin asioihin. Vaikka ikonografia ja muut arkeologiset löydöt voivat auttaa tekstien kuvaaman miehisyyden ymmärtämisessä, niin ne jäävät tämän tutkielman ulkopuolelle. Tarkastelua vaikeuttaa myös oman aikamme näkemykset miehisyydestä ja naiseudesta. Tekstintutkijan tulisi kyetä tarkastelemaan tekstejä ilman oman aikansa luomaa linssiä ja hahmottamaan mitkä hänen ajatuksistaan ovat lähtöisin tekstistä ja mitkä taas ovat tutkijan oman kontekstin synnyttämää tulkintaa. Hyvä tekstintutkija pyrkii mahdollisuuksien mukaan välttämään anakronismien muodostaman uhan.

Seuraavassa taulukossa on lueteltu sellaisia ominaisuuksia, joita Heprealaisessa Raamatussa liitetään miehiin ja naisiin. Taulukko ei ole kattava, vaan se koostuu teksteistä löytämistämme miehisyyteen ja naiseuteen liitetyistä ominaisuuksista, sekä eri tutkijoiden tekemistä havainnoista. Olemme osin käyttäneet seuraavien tutkijoiden tekemiä miehisyyteen ja naiseu-

---

<sup>17</sup> Clines 1995, 215.

<sup>18</sup> Clines 1995, 216.

teen liittyviä huomioita: Claudia D. Bergmann, Adele Berlin, Cynthia R. Chapman, David J.A. Clines, J. Cheryl Exum, Esther Fuchs, Susan E. Haddox, Sara M. Koenig, Hilary Lipka ja Ken Stone.

Male agency - miestoimija	Masculine performance - Miehiin ja maskuliinisuuteen liitetyt ominaisuudet	Female agency - naistoimija	Feminine performance - Naisiin ja feminiinisyyteen liitetyt ominaisuudet
Isä	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Julkinen</li> <li>• Seksuaalisesti aktiivinen, jälkeläisten runsas määrä</li> <li>• Taistelukyky ja taito käyttää aseita</li> <li>• Fyysinen vahvuus</li> <li>• Suojelukyky</li> <li>• Kyky kilpailla ja voittaa haastajat</li> <li>• Penetraatiokyky</li> <li>• Sukuelinten peittäminen</li> <li>• Puhetaito, kyky vastata pilkkaan</li> <li>• Itsehillintä ja harkitsevuus</li> <li>• Rohkeus</li> <li>• Kunniallisuus</li> <li>• Vieraanvaraisuus</li> <li>• Sosiaaliset taidot</li> <li>• Itsenäisyys ja riippumattomuus naisista</li> <li>• Sitoutuminen toisiin miehiin</li> <li>• Halu toteuttaa hyväksyttyä seksuaalisuutta</li> <li>• Kelpaavuus Jumalalle, tahto toimia Jumalan tahdon mukaan, Jumalan läsnäolo ihmisessä</li> <li>• Hyvä terveys</li> <li>• Parta, pitkä tukka, pituus, täysikasvuisuus</li> <li>• Tunteet: aggressio, suuttumus</li> </ul>	Äiti	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Yksityinen</li> <li>• Seksuaalisesti passiivinen</li> <li>• Juonittelu ja valehtelu</li> <li>• Synnyttäminen</li> <li>• Tunteet: itkeminen, pelko, vapina</li> <li>• Pelkuruus</li> <li>• Pakeneminen</li> <li>• Piiloutuminen</li> <li>• Kodin menestyksellinen hoitaminen</li> <li>• Kunnioitus ja tottelevaisuus miestä kohtaan</li> <li>• Viettelys, seksuaalinen vetovoima</li> <li>• Naisille kuuluvaksi katsottujen vaatteiden käyttö</li> </ul>
Poika		Vaimo	
Kuningas		Leski	
Sotilas		Tytär	
Heimon vanhin		Orjatar	
Tilallinen		Prostituoitu	
Neuvonantaja, profeetta		Neuvonantaja, profeetta	

Kuva 1. Heprealaisesta Raamatusta löytyvät yleisimmät nais- ja miestoimijat. Tämän lisäksi taulukossa on esitetty listaukset maskuliinisuuteen ja feminiinisyyteen liitetyistä ominaisuuksista.

Taulukossa esiintyvät toimijat kuten isä tai äiti, ovat miehiksi ja naisiksi tunnistettuja hahmoja, joille on tekstissä annettu havaittavissa oleva sosiaalinen asema. Seuraavaksi taulukossa on listattu sellaisia toimintamalleja, käytöstapoja ja muita ominaisuuksia, jotka liitetään yleisesti feminiinisyyteen tai maskuliinisuuteen.

### 2.2.1. Soturin ja kuninkaan maskuliinisuus Heprealaisessa Raamatussa

Heprealaisen Raamatun teksteissä esiintyvät arvostetut kuninkaat, sotilasjohtajat ja muut hallitsevassa asemassa olevat miehet tuntuvat pyrkivän kohti tietynlaista maskuliinisuuden ihannetta ja pysymään siellä. Erilaisissa sosiaalisissa asemissa olevilla miehillä voi olla toisistaan poikkeavia ihanteita siitä millainen miehen tulisi olla. Savenvalajan miehisyyden ihanne on todennäköisesti ollut erilainen kuin kuninkaan tai soturin. Koska osa työstämme keskittyy Daavidin hahmon miehisyyteen, niin tarkastelemme seuraavassa sellaisia maskuliinisuuksia,

jotka liitetään Heprealaisessa Raamatussa tai muinaisessa Lähi-idässä Daavidin kaltaisen soturikuninkaan miehisyyteen.

David Clinesin mukaan Samuelin kirjoissa ja Kuninkaiden kirjoissa esiintyvän Daavidhahmon miehisuus rakentuu lukuisista tekijöistä. Daavid kuvataan taistelukykyisenä ja puheiltaan vakuuttavana miehenä. Hän on ulkomuodoltaan kaunis mies, joka ei sitoudu naisiin vaan rakentaa vahvan sidoksen toisiin miehiin ja on myös musikaalisesti lahjakas.<sup>19</sup> Osin Clinesin ajatusten pohjalle näkemyksensä rakentava Susan E. Haddox on käyttänyt Exoduksessa esiintyvää maskuliinisuutta tarkastellessaan neljää tekijää, joiden hän katsoo liittyvän miehisyyteen: 1. Pyrkimys säilyttää oma miehisuus ja välttää naiseutuminen sekä liiallinen kiintyminen naisiin. 2. Sotilaallinen, poliittinen ja seksuaalinen kyvykyys sekä fyysinen vahvuus. 3. Kunnia, vieraanvaraisuus, pelkuruuden välttely ja kyky suojella perhettä. 4. Viisaus, kyky osoittaa johtajuutta sekä vakuuttava puhekyky.<sup>20</sup> Sekä Clinesin, että Haddoxin ajatukset Heprealaisen Raamatun ja Daavidin maskuliinisuuksista toimivat osin tässä työssä esiintyvän Daavidia koskevan tarkastelun pohjana.

Aseiden käyttötaidon, sotimisen ja maskuliinisuuden välillä vallitsee Heprealaisessa Raamatussa yhteys. Tekstien sisältämät näkemykset sotilaaseen liittyneestä miehisyydestä eivät ole muinaisen Lähi-idän alueella poikkeuksellisia. Cynthia Chapmanin mukaan assyrialaiset yhdistivät sodankäynnin ja taistelumenestyksen miehen maskuliinisuuteen. Taistelukykyisen miehen ihanteeseen kytkeytyivät myös sellaiset ominaisuudet kuten rohkeus, sankaruus ja voima.<sup>21</sup> Assyrian kuningas osoitti oman maskuliinisuutensa ja kelpoisuutensa kuninkaaksi performoimalla toistuvasti ja julkisesti miehisyyteen liitettyä sodankäyntikykyään.<sup>22</sup> Jotta Assyrian kuningas säilytti asemansa miehisyyden huipulla, hänen tuli olla kykenevä voittamaan haastajat ja osoittaa olevansa heihin nähden ylivoimainen.<sup>23</sup> Mikäli Assyrian kuninkaan haastanut vihollinen pakeni taistelusta, hän osoitti olevansa kykenemätön täyttämään kuninkaan miehisyyteen liitettyä menestyksekkään haastamisen kykyä. Taistelusta paennut kuningas epäonnistui myös miehisyyteen liitettyjen sankarillisuuden ja rohkeuden osoittamisessa, sekä jätti toteuttamatta kuninkaan maskuliinisuuteen liitetyn paimenen tehtävän.<sup>24</sup>

Chapman katsoo kyvyn performoida kansaa tai perhettä suojelevan paimenen tehtävää olleen osa kuninkaan ja miehen maskuliinisuutta. Laumaansa kaitsevan paimenen roolin omanneen kuninkaan tai miehen velvollisuutena oli suojella ja elättää valtakuntaa tai perhettä,

---

<sup>19</sup> Clines 1995, 216–228.

<sup>20</sup> Haddox 2016, 4–7.

<sup>21</sup> Chapman 2004, 23.

<sup>22</sup> Chapman 2004, 20.

<sup>23</sup> Chapman 2004, 25.

sekä hankkia alaisuudessaan eläville ruokaa ja vaatteita.<sup>25</sup> Miehisen suojelukyvyn menettämisen uhkaa käytettiin muinaisessa Lähi-idässä myös hallinnan ja vallan välineenä. Vasallisoimukseen liittyvissä kirouksissa uhka suunnattiin sopimuksen rikkovan kuninkaan maskuliinisuuteen liittyneitä ominaisuuksia vastaan. Jos vasallikuningasta uhattiin esimerkiksi perinnön, maa-alueiden, ravinnonhankintakyvyn, suojelukyvyn tai puolison menettämällä, niin samalla vaarannettiin hänen kykynsä toteuttaa roolinsa mukaista miehisyyttä.<sup>26</sup>

Taistelukyky ja aseiden käyttämisen taito näyttäytyvät myös Heprealaisessa Raamatussa osana taistelijan roolia. Miehekäs ja arvotettu soturi osasi tekstien mukaan käyttää aseitaan, kykeni surmaamaan niiden avulla lukemattomia vihollisiaan, eikä palannut taistelusta ilman viholliskontaktia (2. Sam. 1:22). Miehen ei muinaisen Lähi-idän maailmassa sopinut kadottaa tai menettää aseitaan.<sup>27</sup> Taistelussa tapahtuva aseiden menettäminen siirsi taistelijan maskuliinisuuden suhteen alisteisessa asemassa olevien miesten ryhmään. Aseiden menettämisen kuvauksilla oli yhteys viholliskuvien luomiseen. Tappion kärsineiden vihollissotilaiden naiseuttaminen oli toiseuttamista, jolla taistelun hävinnyt sotilas siirrettiin ulos hegemonisen maskuliinisuuden omaavien taistelijoiden ryhmästä.

Taistelu ei Heprealaisessa Raamatussa ole pelkkä vallan hankkimisen tai puolustautumisen väline, vaan siihen tuntuu sisältyvän myös miehisyyttä permoivia koreografisia ohjelmanumeroita. Toisen Samuelin kirjan jakeissa 2:14–16, vastakkaisten osapuolten nuoret soturit tappavat toisensa näytöstyyliin. Sotiminen ei ole jakeissa pelkkä valtapolitiikan jatke, vaan osa miehisyyden osoittamisen kulttuuria. Susan Niditch katsoo Heprealaisen Raamatun sotimisen muistuttavan urheilua, johon liittyy miehekäs, reilu ja tasavertainen kamppailu.<sup>28</sup>

Ideaalin maskuliinisuuden mukaan toimivan miehen tuli pysyä miehenä ja välttää toteuttamasta asioita, jotka liitettiin naisiin. Heprealaisen Raamatun teksteissä näkyy kuinka vahvuus ja rohkeus ovat olennainen osa sotaa käyvän miehen maskuliinisuutta. Gideonin kutsumaan ”vahvaksi / rohkeaksi mieheksi” (גִּבּוֹר הַחַיִּל) (Tuom. 6:12) ja Gibeonin puolustavia sotilaita ”...kaikki sen (kaupungin) miehet olivat vahvoja / rohkeita” (אֲנָשֵׁי גִבּוֹרִים) (Joos. 10:2). Filistealaiset rohkaisevat sotilaitaan toimimaan taistelevan miehen tavoin ”olkaa vahvoja ja olkaa miehiä” ja ”olkaa miehiä ja taistelkaa” (1. Sam. 4:9).<sup>29</sup> Claudia D. Bergmannin mukaan muinaisessa Lähi-idässä taistelun hävinneiden sotilaiden maskuliinisuutta pilkattiin ja

---

<sup>24</sup> Chapman 2004, 35.

<sup>25</sup> Chapman 2004, 21, 29, 33.

<sup>26</sup> Chapman 2004, 41–44.

<sup>27</sup> Katso esimerkiksi Bergmann 2008, 135–136.

<sup>28</sup> Niditch 1995, 94, 153.

saatettiin naurettavaksi liittämällä sotilaisiin feminiineinä pidettyjä ominaisuuksia, joita olivat esimerkiksi hiljaisuus, vapina, heikkous, aseettomuus, passiivisuus aggressiivisen vihollisen edessä, ja naisiin liitettyjen työkalujen käyttö (kuten väärtinä).<sup>30</sup>

Heprealaisessa Raamatussa tappion kärsineiden sotilaiden maskuliinisuus voidaan kyseenalaistaa, jolloin heidän kuvaillaan olevan (kuin) naisia. Maskuliinisen soturin ihanteeseen ei kuulunut esimerkiksi piiloutuminen vaan taistelu ilman pelkoa. Jeremiaan kirjan mukaan taistelemisen lopettaneiden ja linnoitukseensa jääneiden Babylonialaisten taistelijoiden ”urheus on kuivunut ja heistä on tullut naisia” (Jer. 51:30).<sup>31</sup> Nahumin kirjassa taistelussa epäonnistuneiden sotilaiden miehisuus saatetaan naurettavaksi ilmaisemalla, kuinka ”sinun aseväkesi on naisia keskelläsi.” (Nah. 3:13).<sup>32</sup> Myös Jesajan kirjasta käy ilmi, miten miehisyytensä toteuttamisessa epäonnistuneeksi katsottu taistelija toimii: ”Tuona päivänä Egypti on kuin nainen. Se tärisee / vapisee / on kauhuissaan (תָּרַד), ja pelkää (פָּחַד) sotajoukkojen Jahven käden liikettä, jota hän liikuttaa sen (Egyptin) päällä” (Jes. 19:16).<sup>33</sup> Epäonnistuneeseen maskuliinisuuteen liittyy jakeessa naiseuteen liitettyjen tärinän, vapinan, kauhun ja pelon toteuttaminen. Samalla kun jakeet kertovat epäonnistuneesta miehisyyden performatiosta, niin ne kertovat miten naisten oletettiin käyttäytyvän.

Heprealaisen Raamatun teksteissä myös kauneus tai komeus liittyy maskuliinisuuteen. Joosefia kuvataan piirteiltään kauniina (יָפֶה-תָּאֵר) sekä olemukseltaan kauniina (וַיִּפֶּה מְרָאָה) (Gen. 39:6). Daavidin pojan ja haastajan Absalomin kuvaillaan olevan Israelin kaunein mies ja ulkomuodoltaan virheetön (2. Sam. 14:25). Maskuliinisiksi katsotuilla mieshahmoilla kuten Simsonilla tai Absalomilla on usein myös pitkät hiukset tai niitä oli runsaasti (Tuom. 16:17; 2. Sam. 14:25).

Tärkeä osa miehisyyttä oli myös kyky vakuuttavaan ja uskottavaan puheeseen. Jos mies kykeni vastaamaan vastustajan pilkkaan, hänen asemansa ja maskuliinisuutensa kohosi muiden sotateiden silmissä. Miehen kyvyttömyys vastata vastustajan pilkkaan taas heikensi hänen maskuliinisuuttaan. Kun filistealaiset solvasivat israelilaisia kesken taistelun, niin Niditchin mukaan hiljaisuutta vihollisen edessä olisi pidetty pelkuruutena ja naismaisena passiivisuutena.<sup>34</sup> Kun Daavid surmaa israelilaisia solvanneen Goljatin, hän pelastaa israelilaiset sekä itsensä mahdolliselta naiseuttamisen häpeältä ja nostaa omaa maskuliinisuuttaan muiden soti-

---

<sup>29</sup> Käännös tekijöiden oma. Hitraelissa oleva verbi הִתְחַזֵּק voi sanakirjan (BDB) perusteella tarkoittaa fyysisen vahvuuden ohella myös henkistä vahvuutta tai rohkeutta. Esimerkiksi Tuom. 20:22 tai 2. Sam 10:12.

<sup>30</sup> Bergmann 2008, 135; 137.

<sup>31</sup> Käännös tekijöiden oma.

<sup>32</sup> Käännös tekijöiden oma.

<sup>33</sup> Käännös tekijöiden oma.

<sup>34</sup> Niditch 1995, 93.



laiden silmissä. Daavidin tapauksessa puhetaito tuntui olleen kytköksissä myös kykyyn toimia uskottavana taistelijana.

Jumala esiintyy Heprealaisessa Raamatussa aktiivisena miestoimijana, joka edustaa hegemonisen maskuliinisuuden suvereenia huippua. Jumala kuvataan toisinaan miehekkäänä soturina, jonka sodankäyntikyky on kiinteä osa hänen maskuliinisuuttaan. ”Jahve on soturi (sodan mies), Jahve on hänen nimensä” (יְהוָה אֵשׁ מִלְחָמָה יְהוָה שָׁמֹר) <sup>35</sup> (Ex. 15:3). Jumalan ideaalinen miehekkyys tuntuu käyvän ilmi hänen kyvystään taistella kansansa puolesta ja voittaa kamppailut (Joos. 10:42). Jumalan asemaa miehisyiden huipulla korostaa se, että taistelijan maskuliinisuuteen olennaisesti liittyvä kyky käyttää aseistusta tulee suoraan Jumalalta (2. Sam. 22:35).

Miehen kyky lisääntyä ja tuottaa suuri määrä jälkeläisiä liittyi Heprealaisessa Raamatussa olennaisesti maskuliinisuuteen. Seksuaalinen kyvykkyys, vaimojen sekä etenkin siitettujen poikien suuri määrä kertoivat miehen kyvystä toimia miehisen mallin mukaisesti. <sup>36</sup> Miehen seksuaalisuus kytkeytyi muinaisessa Lähi-idässä tiukasti myös hänen sotilaalliseen ja poliittiseen voimaansa. <sup>37</sup> Tämä näkyy myös psalmin tekstissä, jossa luodaan yhteys suvunjakamisen, aseistuksen, taistelukykyyn ja sosiaalisen aseman välille (Ps. 127: 4–5). Tekstit eivät ole ainoa säilynyt muinaisen Lähi-idän materiaali, jossa yhdistetään miehen seksuaalisuus ja taistelukyky toisiinsa. Sama ajatus on havaittavissa myös assyrialaisissa sodankäyntiä kuvaavissa reliefeissä, joissa muurinmurtajaa kuvataan kuin fallosta. <sup>38</sup>

### 2.2.2. Naistoimija Heprealaisessa Raamatussa

Heprealaisen Raamatun naishahmoja koskeva tekstiaineisto ei ole yhtenäistä, joten kattavan yleiskuvan luominen naisista on hankalaa. Phyllis A. Birdin mukaan lukuisten naishahmojen eroavaisuudet voivat johtua tekstien pitkästä toimitushistoriasta. <sup>39</sup> Heprealaisen Raamatun tekstit heijastelevat patriarkaalista järjestelmää ja kertovat naisten rooleista yhteisöissä ja perheissä. Vaikka yhteiskunnan valtajärjestelmä oli miesten hallinnassa, niin yhteisö ei Martti Nissisen mukaan voinut toimia ilman kaikkien sen jäsenten panosta. <sup>40</sup>

Nissisen mukaan Heprealaisen Raamatun perhe-elämää tai sukupuolisuhteita koskevat tekstit kuvaavat tavoitetilaa tai sitä, miten asioiden haluttaisiin olevan, eivät todellisia arki-

---

<sup>35</sup> Käännös tekijöiden oma.

<sup>36</sup> Stone 2006a, 210.

<sup>37</sup> Haddox 2016, 4.

<sup>38</sup> Chapman 2004, 173, 179; Haddox 2016, 4.

<sup>39</sup> Bird 1997, 18–19.

<sup>40</sup> Nissinen 2013, 196–197.

elämän tilanteita.<sup>41</sup> J. Cheryl Exum katsoo tekstien sisältävän heijastumia taustalla olleesta sosiaalisesta yhteisöstä, sen arvoista ja normeista.<sup>42</sup> Vaikka tekstien avulla ei voi tavoittaa niiden syntyajan todellisuutta, ne voivat avata ikkunan tekstien taustalla vaikuttaneen kulttuurin näkemyksiin sukupuolista.

Heprealaisen Raamatun teksteissä naisia kuvataan useimmiten vaimoiksi, äideiksi ja tyttäriksi. Vain harvoissa tapauksissa naiset esitellään ammattinsa tai tehtäviensä kautta. Tällaisia toiminnan kautta määriteltyjä hahmoja ovat esimerkiksi tuomarina toiminut naisprofeetta Debora (Tuom. 4:4) ja prostituoitu Rahab (Joos. 2:1). Teksteissä ei aina kerrota niissä esiintyvien naisten nimiä, vaan heidät identifioidaan esimerkiksi jonkun miehen vaimona tai tyttärenä. Tällöin heidän identiteettiään näyttää määrittelevän heidän puolisonsa asema, eivät he itse. Teksteissä naiset tuntuvat jäävän usein sivustakatsojan rooliin. Heidän tehtävänä on joutua sotien uhreiksi, kidnapatuiksi tai he antavat miehille syyn lähteä sotaan (esimerkiksi 1. Sam. 30:1–9).

Heprealaisen Raamatun lakiteksteissä naisen ilmaistaan kuuluvan miehen hallintavallan alle. Avioitumaton nainen elää isänsä hallintavallan alla, ja avioliittoon mennessään hänestä tulee alisteinen miehelleen. Hallintavallan avulla mies määrittelee naisen elämään liittyvät asiat, kuten vaimojen ja tyttärien aseman perheessä, sekä perheeseen kuuluvien naisten suhteen miehiin.<sup>43</sup> Birdin mukaan naisen asema määriteltiin sekä sosiopoliittisesti, että uskonnollisesti. Naisilla ei ollut samanlaista oikeutta harjoittaa uskontoa kuin miehillä. Nainen oli monin tavoin riippuvainen miehestä, ja esimerkiksi omaisuus kuului yleensä miehelle ja siirtyi miehen suvussa.<sup>44</sup>

Naisen aseman määrittelyn lisäksi Heprealaisesta Raamatusta löytyy kuvaus siitä, mikälainen on hyvä vaimo, ja mitä miehen pitää huomioida puolisoa valitessaan. Usein ohjeena on, että miehen ei tule ottaa puolisoa ulkomaalaista tai avioitunutta naista. Birdin mukaan naimattoman naisen edellytettiin lisäksi olevan neitsyt.<sup>45</sup> Jos mies sekaantui naimisissa olevaan naiseen, niin vaimon puolisoilla oli lakitekstien mukaan oikeus surmata molemmat osapuolet (Lev. 20:10; Deut. 22:22). Tekstit katsovat aviomiehellä olevan oikeus ottaa niin monta naimatonta puolisoa kuin hän itse haluaa (Deut. 21:15). Vastavuoroisesti naisella oli lupa vain yhteen aviomieheen. Oikeuksien epätasapaino näkyy myös Heprealaisen Raamatun ker-

---

<sup>41</sup> Nissinen 2013, 192.

<sup>42</sup> Exum 2016, 136.

<sup>43</sup> Bird 1997, 23.

<sup>44</sup> Bird 1997, 23; 27.

<sup>45</sup> Bird 1997, 24. Birdin mukaan naiseen liittyvää neitsyyden vaatimusta ei ilmaista Heprealaisessa Raamatussa suoraan. Jakeissa Deut. 22:13–21 kerrotaan miten menetellä, jos mies väittää ettei hänen vaimonsa ollut avioituessaan neitsyt.

tomuksissa. Esther Fuchsin mukaan teksteistä löytyy kohtia, joissa kaksi miestä kamppailee yhdestä naisesta. Tällöin tekstit ratkaisevat epäsovivan tilanteen poistamalla toisen miehen näyttämöltä mahdollisimman nopeasti. Tämä näkyy etenkin, jos vähintään toinen naisesta taistelevista miehistä on kuningas.<sup>46</sup>

Kun lakitekstit määrittelevät hallintavallan ja seksuaalisuuden rajoja, niin Sananlaskujen kirja antaa lisätietoa hyvän vaimon ominaisuuksista (Sananl. 31:10–31). Hyvän vaimon katsotaan olevan kunniaksi miehelleen. Hän on ahkera ja varmistaa, että kaikilla perheen jäsenillä on syötävää. Sopivia luonteenominaisuuksia ovat muun muassa hyväsydämyisyys ja viisaus. Jakeiden ydinsanomana tuntuu olevan, että ideaali vaimo kykenee hallitsemaan melko itsenäisesti perheen ja kodin taloutta. Nainen toimii pääsääntöisesti kodistaan käsin ja siirtyy julkiseen tilaan silloin, kun hän vie myytäväksi valmistamiaan tuotteita. Sananlaskujen kirjan ihanteellinen nainen on omassa hyväksytyssä roolissaan aktiivinen, ja hänellä on tiukasti määriteltä elinpiiri sekä toimijuus. Daavidin puolisoista Abigail tuntuu olevan lähimpänä Sananlaskujen kuvailemaa ihanteellista vaimoa. Abigail on ahkera, pelastaa miehensä Nabalín sekä oman kotinsa, omaisuuden ja palvelijat (1. Sam. 25: 2–42).

Ihanteellisen vaimon ohella Sananlaskujen kirja kertoo, millaista naista miehen tulee vaimon. Tällaisia torjuttavia ominaisuuksia ovat esimerkiksi viekoittelevuus ja seksuaalinen aktiivisuus (Sananl. 7:5; 7:9–20). David Clinesin mukaan jakeet antavat ymmärtää, että jokainen nainen omaa kyvyn viedä herkkäuskoiset miehet tuonelaan. Miesten ei tulisi sitoutua emotionaalisesti naiseen, vaan he voivat tulla toimeen myös ilman naisia.<sup>47</sup> Sananlaskujen kirjan neuvot painottavat, että vaimon valinnassa tulee olla tarkka. Hyvä vaimo tuo miehelleen kunniaa, kun taas vääränlainen vaimo voi viedä miehensä hunningolle.

Esther Fuchsin mukaan useammat tutkijat ovat yhtä mieltä siitä, että Heprealaisen Raamatun lakitekstit ja kertomukset lähestyvät naista eri tavoin. Fuchs pohtii myös kuinka paljon eri kertomukset vahvistavat tai vastustavat lakitekstien sisältämää patriarkaalista ideologiaa.<sup>48</sup> Fuchsin mukaan erityisesti äideillä vaikuttaa olevan tärkeä rooli ideologian rakentamisessa ja ylläpitämisessä. Äitien roolin nostaminen esiin vahvistaa patriarkaattia, sillä vain äidit saattoivat mahdollistaa miehisen valtajärjestelmän jatkuvuuden synnyttämällä poikia.<sup>49</sup> Kertomuksissa esiintyy myös hedelmättömiksi kuvailtuja naisia, jotka onnistuvat synnyttämään puolisoilleen poikalapsia (Gen 25:21, Gen 30:22, 1.Sam. 1:5–6; 20). Ajatuksella vahvistetaan

---

<sup>46</sup> Fuchs 2003, 116–119. Katso Bird 1997, 25. Birdin mukaan monivaimoisuus/polygynia oli myönnytys miehen halulle saada useampi seksipartneri. Jalkavaimojen katsottiin olevan jatke polygynialle.

<sup>47</sup> Clines 1995, 226–227.

<sup>48</sup> Fuchs 2003, 117.

<sup>49</sup> Fuchs 2003, 46–47.

patriarkaalista ideologiaa ja Jahven suvereenia valtaa naisen kehon yli. Fuchsin mukaan äidit kuvataan usein kekseliäinä, rohkeina, aktiivisina ja itsenäisinä. Vaikka äidit saattavat kilpailla muiden vaimojen ja äitien kanssa (esimerkiksi Raakel ja Lea, Hanna ja Peninna), he ovat poikiensa kohtaan suojelevia ja puolustavia. Fuchsin mukaan Jahven esitetään olevan teksteissä usein äitien puolella. Jahve mahdollistaa naisen raskauden ja ilmoittaa äideille kuka syntyvistä pojista on Hänelle mieluisin. Äitihahmot ovat teksteille tärkeitä, sillä he myös vievät toiminnallaan usein kertomuksia eteenpäin.<sup>50</sup> Esimerkiksi Rebekka juonii nuorimmalle pojallensa Jaakobille isänsä siunauksen (Gen. 27:5–17), ja Batseba varmistaa pojalleen Salomolle kuninkuuden (1. Kun. 1:15–21).

Kertomuksissa naisen asema yhteisössä määrittyy pääsääntöisesti aviomiehensä tai isänsä sosiaalisen aseman kautta. Jo Ann Hackettin mukaan miehen sosiaalinen status saattoi antaa myös naiselle jonkinlaisia erikoisoikeuksia. Yleensä nämä erikoisoikeudet kohdistuivat eliittiin kuuluvien miesten vaimoihin.<sup>51</sup> Leskeksi jäätyään nainen saatettiin mieltää edesmenneen miehensä hallintavallan alaiseksi, jolloin hänellä oli mahdollisesti enemmän liikkumavaraa kuin muilla naisilla. Birdin mukaan lesken tilanne oli hyvä, jos hänellä oli isänsä periviä poikia. Tällöin nainen pystyi hallinnoimaan omaisuutta poikansa puolesta. Mikäli leski oli lapseton, puolisolta jäänyt omaisuus siirtyi miehen lähimmälle miespuoliselle sukulaiselle. Sukulaismiehellä ei ollut velvoitetta ylläpitää leskeä tai ottaa häntä vaimoksi. Tällaisissa tilanteissa lesken asema saattoi muodostua toivottomaksi, jolloin hänen ainoaksi vaihtoehdokseen jäi palaaminen oman isän luokse.<sup>52</sup>

### **2.3. Hegemoninen maskuliinisuus**

Susanna Asikaisen mukaan maskuliinisuustutkimuksen lähtökohtana on ajatus biologisen sukupuolen ja miehisyyden välisestä riippumattomuudesta. Yhteisöjen näkemykset maskuliinisuudesta eivät ole pysyviä, vaan miehisyyden ihanne vaihtelee eri aikoina ja eri kulttuureissa. Maskuliinisuus ei ole biologista olemista, vaan tietynlaisen maskuliinisuuteen liitetyn ja kulttuurin määrittelemän toiminnan sekä normin toteuttamista. Yhteisössä voi olla useita erilaisia ja eri miesryhmille tarkoitettuja ihanteellisen miehisyyden malleja. Nämä maskuliinisuusihteet eivät ole välttämättä keskenään samanarvoisia. Yhteisön määrittelemien miehisyyshihteiden mukaan toimiminen määrittää miehen maskuliinisuutta. Jos mies epäonnistuu miehisyytensä performoimisessa yhteisön odottamalla tavalla, niin häntä ei välttämättä pidetä

---

<sup>50</sup> Fuchs 2003, 45. Katso myös Exum 2016, 71. Exumin mukaan matriarkat ovat osa laajempaa patriarkkojen ja heidän poikiensa kertomusta. Matriarkat huomioidaan teksteissä, kun heidän toimintansa katsotaan tukevan kertomusta. Kun matriarkat ovat täyttäneet tehtävänsä, he katoavat tekstistä.

<sup>51</sup> Hackett 1992, 87.

täytenä miehenä.<sup>53</sup> Arto Jokisen mukaan länsimaiseen yhteiskuntaan liittyvässä maskuliinisuushanteessa miehisyyys yhdistyy miehen kykyyn olla toiminnallinen, hallitseva, fyysisesti voimakas ja aggressiivinen.<sup>54</sup> Miehen halu täyttää maskuliinisuuden ehdot näkyy Jokisen mukaan väkivaltaisuutena ja kilpailuhenkisytenä.<sup>55</sup> Jokisen mielestä maskuliinisuus ei ole asioiden luontainen ominaisuus, vaan jotain mikä liitetään asioihin määritelmien ja ilmaisujen kautta.<sup>56</sup>

Australialainen Raewyn Connell on tarkastellut maskuliinisuushanteiden arvojärjestyksiä ja luonut mallin hegemonisesta maskuliinisuudesta. Connellin teoria antaa välineen tarkastella kulttuureissa vallitsevia hierarkkisia valtajärjestelmiä ja erilaisten maskuliinisuuksien välisiä suhteita. Connellin mukaan hegemonista maskuliinisuutta edustaa sosiaalisen hierarkian huipulla oleva henkilö tai ryhmä, joka määrittelee vallitsevat kulttuuriset ja sosiaaliset ihanteet.

Connell painottaa, että malli on teoreettinen. Universaalisti pätevää tai kaikkialla voimassa olevaa hegemonista maskuliinisuutta ei ole olemassa, vaan hegemoninen maskuliinisuus määritetty kulloisenkin kulttuurin ihanteiden mukaisesti. Hegemonisen maskuliinisuuden saavuttaneen tahon asema ei ole vakaa, vaan se joutuu jatkuvasti taistelemaan pysyäkseen määritellyn miehisyyden huipulla. Voimassa olevan hegemonisen maskuliinisuuden voi haastaa esimerkiksi uusi muodostumassa oleva hegemonisuus tai uudet normit.<sup>57</sup>

Hegemonista maskuliinisuutta tarkastellaan suhteessa muihin kulttuurissa esiintyviin maskuliinisuuksiin. Connellin mallissa hegemonisen maskuliinisuuden ulkopuolelle jäänyttä miehisyyttä kuvaillaan termeillä alisteinen maskuliinisuus (subordinate masculinity) sekä marginaalinen maskuliinisuus (marginalized masculinity). Connellin mukaan esimerkkinä alisteisesta maskuliinisuudesta voi pitää homoseksuaalisten miesten alisteista asemaa heteroseksuaaleihin nähden. Tällöin homoseksuaalisiin miehiin saatetaan liittää naisiin kuuluvaksi katsottuja piirteitä tai sellaisia seksuaalisia oletuksia, joiden perusteella kyseisten miesten ei katsota kuuluvan heteroseksuaaliseen ryhmään.<sup>58</sup> Naiseuteen tai naisiin liitettyjä oletuksia voidaan kohdistaa myös sellaisiin heteromiehiin, jotka eivät täytä tiettyjä hegemoniseen maskuliinisuuteen liitettyjä ihanteita. Tällaiset miehisen ihanteen ulkopuolelle katsotuksi kuuluvat

---

<sup>52</sup> Bird 1997, 26–27.

<sup>53</sup> Asikainen 2019, 134–135.

<sup>54</sup> Jokinen 2003, 8.

<sup>55</sup> Jokinen 2003, 10.

<sup>56</sup> Jokinen 2003, 13.

<sup>57</sup> Connell 2005, 76–78.

<sup>58</sup> Connell 2005, 78–79.

asiat voivat liittyä esimerkiksi valittuun ammattiin, tai johonkin fyysisen kehon ominaisuuteen.<sup>59</sup>

Valtaa pitävä ja miehisyyden rajat luova hegemoninen maskuliinisuus voi määritellä minkälaisen maskuliinisuuden katsotaan olevan alisteista ja marginaalista. Connell esittää, että rotu, seksuaalisuus, etnisyys, yhteiskuntaluokka tai ikä voivat vaikuttaa miehisyyden marginalisoimiseen ja jäämiseen hegemonisen maskuliinisuuden ulkopuolelle.<sup>60</sup> Alisteiseksi katsotun maskuliinisuuden piirissä voidaan käydä kamppailua miehisyyden hierarkiasta, jolloin sen sisälle voi muodostua uusia marginaalisia maskuliinisuuksia. Connellin mukaan marginaalista maskuliinisuutta edustava ryhmä voi sisältää yksilöitä, jotka omaavat jonkin aikaa hegemoniselle maskuliinisuudelle kuuluvaksi katsottuja ominaisuuksia. Esimerkkinä tästä Connell mainitsee kilpailuissa menestyneet afroamerikkalaiset miesurheilijat.<sup>61</sup> Vaikka menestymistä kilpailuissa arvostetaan, niin afroamerikkalaisten miesurheilijoiden maskuliinisuuden saatetaan katsoa jäävän muita alemmaksi.<sup>62</sup>

Connellin mallissa arvojärjestyksessä ylimpänä oleva hegemoninen maskuliinisuus määrittelee, miten valta jakautuu yhteiskunnassa ja miten naisen annetaan toimia kulttuurissa. Alisteiseen tai marginaaliseen maskuliinisuuteen luokitellut miehet voivat saada vähemmän oikeuksia kuin ylempänä hierarkiassa olevat miehet. Esimerkkinä tästä Connell mainitsee Yhdysvallat, jossa homoseksuaalit joutuivat aiemmin kokemaan poliittista ja kulttuurista rajaamista, taloudellista syrjintää sekä katuväkivaltaa.<sup>63</sup>

Connellin mukaan vain hyvin pieni osa miehistä pystyy täyttämään hegemonisen maskuliinisuuden määrittelemän miehisyyden ideaalin. Miehisyyden ideaalin ulkopuolelle jäävät miehet kuitenkin hyötyvät yhteiskunnan patriarkaalisesta järjestelmästä ja hegemonisen maskuliinisuuden luomasta miehenä olemisen ihanteesta. He voivat käyttää valtajärjestelmää hyödykseen joutumatta itse taistelemaan hegemonisesta asemastaan miehisyyden huipulla. Tällaista järjestelmää ylläpitävää miehisyyttä Connell kutsuu myötämaskuliinisuudeksi (complicit masculinity).<sup>64</sup> Myötämaskuliinisuus näkyy sellaisessa miesten toiminnassa tai puheessa, joka edesauttaa yhteiskunnan vallitsevien normien ja arvojen ylläpitämistä. Myötämaskuliinisuus on erilainen ilmiö kuin alisteinen tai marginaalinen maskuliinisuus. Myötä-

---

<sup>59</sup> Connell 2005, 79.

<sup>60</sup> Connell 2005, 80–81.

<sup>61</sup> Connell käyttää kirjassaan termiä 'black athletes of United States', eli yhdysvaltalaiset mustat urheilijat. Olemme kuitenkin valinneet käytettäväksi termiä 'afroamerikkalaiset urheilijat'.

<sup>62</sup> Connell 2005, 81.

<sup>63</sup> Connell 2005, 78.

<sup>64</sup> Connell 2005, 79.

maskuliinisuutta voi esiintyä erilaisissa miesryhmissä, eikä ole muista erillinen tai määritelty ryhmä.

### **2.3.1. Maskuliinisuuksien suhteet Heprealaisessa Raamatussa**

Martti Nissinen tarkastelee Heprealaisen Raamatun teksteissä esiintyviä maskuliinisuuksia niiden välisten suhteiden kautta (concept of relative masculinities). Nissisen mukaan teksteissä esiintyy erilaisia maskuliinisuuksia, joihin ei suhtauduta samanarvoisesti. Koska maskuliinisuuteen liittyvät määritelmät ovat kulttuurisidonnaisia, niin nykyaikaisen ajattelun omaavan lukijan olisi varottava tekemästä miehisyyttä koskevia päätelmiä tekstien perusteella. Nissisen näkemyksen mukaan tutkija voi tarkastella erilaisia maskuliinisuuksia suhteessa toisiinsa, sekä miten maskuliinisuutta performoidaan.<sup>65</sup> Maskuliinisuuden määrittely ei ole Nissisen mielestä helppoa, sillä maskuliinisuus muodostuu erilaisten sukupuoleen liitettyjen ominaisuuksien ja siihen kuuluvaksi katsotun tekemisen yhdistelmistä. Sukupuoli ei ole binäärinen ja kiinteä, vaan toisiinsa suhteessa olevia maskuliinisuuksia sisältävä spektri.<sup>66</sup> Virginia Burruksen mukaan spektrin positiivisessa päässä on ”tosimies”, joka omaa kaikki ideaalin maskuliinisuuden ominaisuudet. Spektrin vastakkaisessa negatiivisessa päässä on ”tosinainen”, joka ei omaa mitään ominaisuuksia ideaalista maskuliinisuudesta.<sup>67</sup>

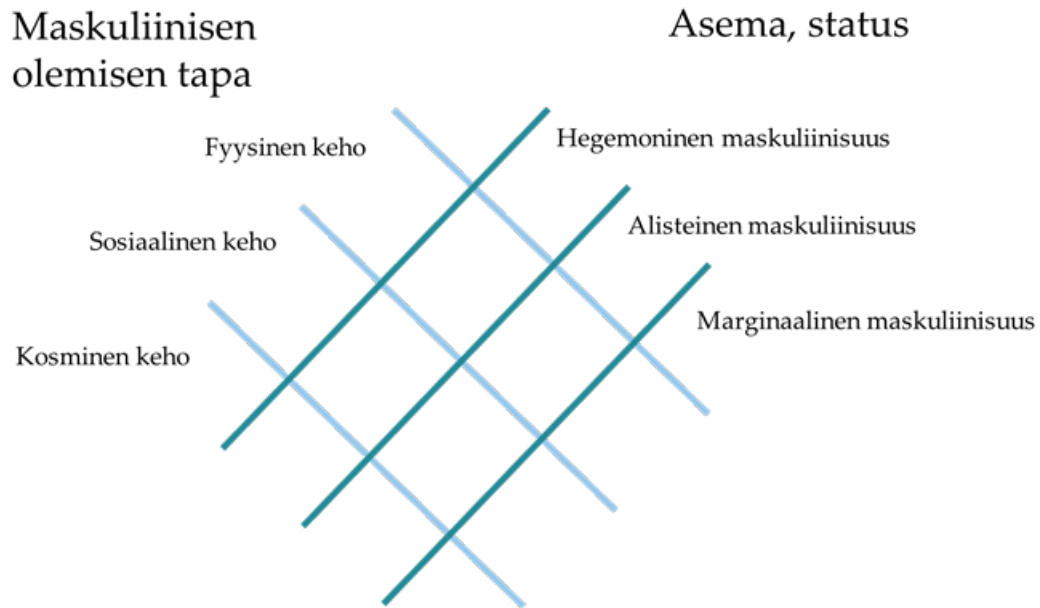
Heprealaisessa Raamatussa esiintyvien maskuliinisuuksien välisiä suhteita voidaan tarkastella kuvassa 2 olevan kaavion avulla. Martti Nissinen on luonut kaavion yhdistelemällä Raewyn Connellin ja Dale Laundervillen näkemyksiä maskuliinisuuksien keskinäisistä ase-

---

<sup>65</sup> Nissinen 2016, 222.

<sup>66</sup> Nissinen 2016, 222.

<sup>67</sup> Burrus 2007, 4–5.



Kuva 2. 'Maskuliinisuuksien suhteet' (concept of relative masculinities). Digitalisointi pohjautuu Martti Nissisen luennolla piirtämään kaavioon sekä hänen artikkeliinsa.<sup>68</sup>

Kaavion vasemmalla puolella on maskuliinisen olemisen tapa. Siihen liittyy kolme käsitettä: Fyysinen, sosiaalinen ja kosminen ruumis tai keho (body). Dale Laundervillen mukaan fyysistä, sosiaalista ja kosmista kehoa voidaan tarkastella suhteessa toisiinsa. Kehot ovat kytköksissä toisiinsa esimerkiksi uskonnollisen elämän alueella. Tällöin maallinen elämä on vaikutussuhteessa taivaallisen elämän kanssa. Esimerkiksi fyysinen kehon alueelle kuuluva seksuaalisen pidättäytymisen voi katsoa vaikuttavan siihen millainen on kosmisen kehon alueelle kuuluva suhde Jumalaan.<sup>69</sup>

Nissisen mukaan fyysisen ruumiin käsite viittaa ihmisen fyysisen kehon yksilöllisiin piirteisiin. Sosiaalisen ruumiin käsite kuvaa millainen on ihmisen asema yhteisössä. Ajatus kosmisesta ruumiista paljastaa millaisena ihmisen jumalasuhde nähdään, ja mikä on hänen suhteensa yhteisön uskonnollisiin instituutioihin, käsityksiin tai normeihin. Nissisen mukaan kosmisen ruumiin ei tarvitse sopeutua hegemonisen maskuliinisuuden ihanteisiin. Ei-hegemoninen miehisuus voi näyttäytyä ideaalisena, mikäli sen katsotaan palvelevan korkeampia (jumalallisia) ihanteita.<sup>70</sup> Tarkasteltaessa Heprealaisen Raamatun mieshahmoja, voimme havaita heidän toimintansa liittyvän usein johonkin tai kaikkiin edellä mainituista kolmesta kehosta.

<sup>68</sup> Nissinen 2016, 221–222. Nissinen 10/2019–02/2020, luentosarja.

<sup>69</sup> Launderville 2010, 252. Nissinen 2016, 222. Launderville ja Nissinen käyttävät teoksissaan sanaa body, joka voidaan kääntää suomeksi joko ruumiiksi tai kehoksi.

<sup>70</sup> Nissinen 2016, 222.



Kaavion oikealla puolella on 'asema, status', joka noudattelee Connellin teoriaa. Heprealaisen Raamatun teksteistä löytyy tietynlaisia miehen asemaan liittyviä piirteitä. Hegemonista maskuliinisuutta maan päällä edustavat yleensä kuninkaat ja muut johtavassa asemassa olevat miehet sekä sotilaat. Marginaalista maskuliinisuutta voi edustaa esimerkiksi ulkomaa-lainen mies ja alisteista maskuliinisuutta taas taistelun hävinnyt sotilas. Fyysistä, sosiaalista ja kosmista kehoa tarkastellaan suhteessa hegemoniseen, alisteiseen ja marginaaliseen maskuliinisuuteen. Koska ihmisen sukupuoli voidaan sijoittaa jo aiemmin mainittuun maskuliinisuuden spektriin, niin käytämme tässä työssä termien fyysinen, sosiaalinen ja kosminen ruumis tai keho ohella käsitteitä fyysinen, sosiaalinen ja kosminen maskuliinisuus.

Hegemoniseen maskuliinisuuteen viittaavia ilmaisuja voidaan löytää Heprealaisen Raamatun teksteistä. Hilary Lipkan mukaan Heprean sana גִּבּוֹר (mighty) on eräänlainen tiivistelmä hegemonisesta maskuliinisuudesta.<sup>71</sup> Sanan juuri (גבר) tuntuu liittyvän usein voimaan tai ylivertaisuuteen. Verbinä ilmaisuja käytetään kuvaamaan esimerkiksi vedenpaisumuksen voimaa (Gen. 7:18) tai ylivertaista siunausta (Gen. 49:26). Termiä גִּבּוֹר käytetään usein sotasankarien tai urheina pidettyjen sotilaiden yhteydessä (2. Sam 17:8; 2. Kun. 24:16), ja se voi ilmentää myös kyvykästä miestä (1. Sam 9:1; 1. Kun 11:28). Tulee muistaa, että hegemoninen maskuliinisuus on moderni teoria. Se ei ole muinainen normi, joka olisi tunnettu Heprealaisen Raamatun tekstien syntyaikoina, ja jota olisi tietoisesti käytetty.

Vaikka muinaisessa Lähi-idässä eläneen sotilaan maskuliinisuuteen liitetään kyky taistella ja siten myös väkivalta, niin Hilary Lipkan mukaan väkivalta ei ole välttämätön osa hegemonista maskuliinisuutta. Lipka myös katsoo Heprealaisen Raamatun suhtautuvan kielteisesti ei-oikeutettuna pidettyyn väkivaltaan. Tämä näkyy hänen mukaansa etenkin silloin kun on kyse oikeutetuksi katsotun sodan ulkopuolella tapahtuvasta väkivallasta.<sup>72</sup>

### 2.3.2. Feminiinisyys Heprealaisessa Raamatussa

Edellä esitellyn kaavion (kuva 2) avulla voidaan tarkastella Heprealaisen Raamatun teksteissä esiintyvien mieshahmojen maskuliinisuutta. Tekstihahmojen feminiinisyyttä varten loimme kaaviosta muokatun version. Heprealaisen Raamatun tekstit ovat patriarkaalisen yhteiskunnan tuote, ja ne ovat syntyneet ympäristössä, jossa mies on kaiken keskiössä oleva toimija. Nainen elää aina suhteessa johonkin mieheen ja heidät identifioidaan miesten kautta. Naiset eivät omaa tai toteuta hegemonisen maskuliinisuuden ideaaleja ominaisuuksia kuin poikkeusta-

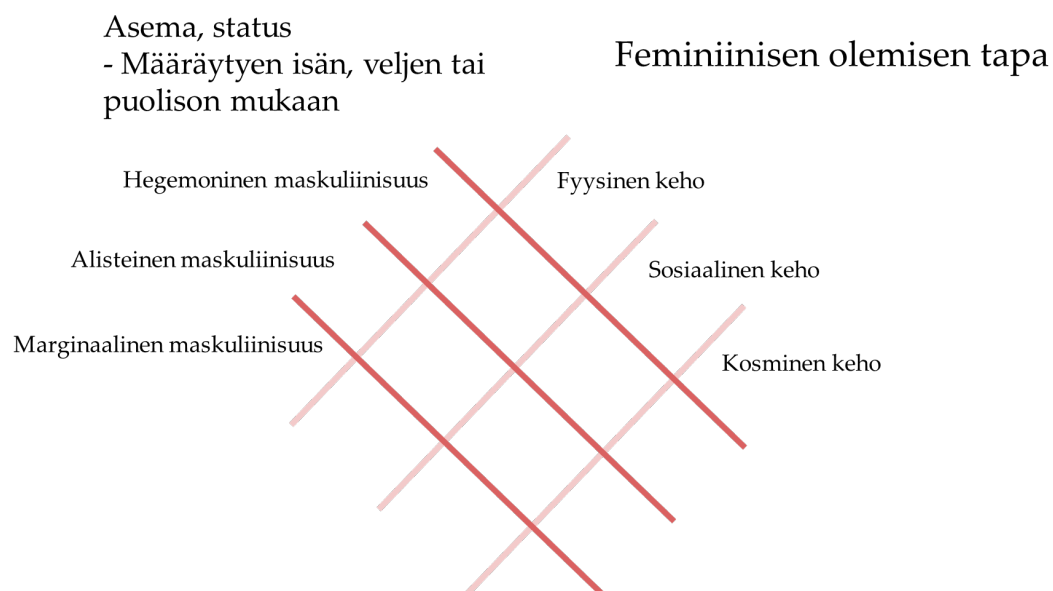
---

<sup>71</sup> Lipka 2016, 177, 187.

<sup>72</sup> Lipka 2016, 188.

pauksissa.<sup>73</sup> Tarkastelun kohteeksi voidaan ottaa, miten feminiinisyyteen liitettyt ideaalit toteutuvat tekstien naishahmoissa ja millainen on hahmojen suhde maskuliinisuuksiin ja miehiin.

Butlerin mukaan halun heteroseksualisoimiseksi tarvitaan erottelu maskuliinisuuksia ja feminiinisyyksiä varten. Nämä maskuliinisuudet ja feminiinisyydet tuotetaan toisilleen epäsymmetrisiksi vastakohdiksi.<sup>74</sup> Erottelu näkyy myös Heprealaisessa Raamatussa, joten naishahmoja tulee tarkastella myös erillään miehistä. Naishahmojen asema määräytyy isän tai puolison kautta, eivätkä he ole samalla tavoin yhteiskunnan täysivaltaisia jäseniä tai omaa samoja oikeuksia kuin miehet. Heprealaisen Raamatun teksteissä esiintyvien naisten fyysisen, sosiaalisen ja kosmisen kehojen ideaalit ovat myös osin erilaisia kuin miesten. Tämän takia olemme tehneet Nissisen esittämästä 'maskuliinisuuksien suhteista' peilikuvan.



Kuva 3. Peilikuva 'maskuliinisuuksien suhteista'. Kuvan avulla voidaan hahmottaa erilaisten feminiinisyyksien keskinäisiä suhteita sekä niiden suhdetta maskuliinisuuteen.

Kaavion vasemmalla puolella on naisen asema tarkasteltuna isän, puolison tai veljen kautta. Vasemmalla puolelle ovat siirtyneet fyysinen, sosiaalinen ja kosminen keho. Teksteissä miehellä katsotaan omaavan ensisijainen suhteen Jumalaan. Naishahmojen kosminen keho on yleensä alisteinen miehelle. Poikkeuksen muodostaa esimerkiksi Apokryfikirjojen Judit, jonka kosminen keho tuntuu olevan samanvertainen miehen kosmisen kehon kanssa. Miehiisyyden ihanteet osin täyttävän ja Jumalalle kelpaavan Daavidin tavoin Judit voittaa vihollisensa Jumalan avulla.

<sup>73</sup> Tällaisia poikkeuksia ovat esimerkiksi Debora ja Jael.

<sup>74</sup> Butler 2006, 69–70.

### 3. Daavid

Daavidin hahmo on menestyvä ja aseita taitavasti käyttävä soturi, joka pyrkii haastamaan hallitsevan kuninkaan ja voittamaan kilpailijat. Daavid performoi enemmän tai vähemmän onnistuneesti maskuliinista riippumattomuuttaan sekä suojelukykyään. Teksteissä Daavidin hahmo kuvataan fyysisesti kauniina ja lisääntymiskykyisenä. Hänen itsehillintänsä ei kaikilta osin noudata miehisyyden ideaalia, toisin kuin hänen kykynsä puhua ja olla vakuuttava. Daavidin toiminta on tekstimaailman näkökulmasta usein kunniallista. Toisaalta hän tuntuu kompuroivan toistuvasti miehisyydessään ja toimivan myös häpeällisesti muita kohtaan, vaikka Daavid lipsuu miehisyytensä osoittamisessa, hän on kuitenkin jumalalle kelpaava ja jumalan valitsema kuningas.

Ensimmäisen Samuelin kirjan jae 16:18 on eräänlainen tiivistelmä Heprealaisen Raamatun sotilaaseen ja kuninkaaseen liitetystä miehen ideaalista. Daavid esitellään siinä hahmona, joka tuntuu omaavan lukuisia ihanteelliseen maskuliinisuuteen kytkeytyviä ominaisuuksia.

Katso! Minä olen nähnyt Betlehemiläisen Iisain pojan, joka soittaa taitavasti ja on urhea mies (וְגִבּוֹר חַיִל) ja soturi (וְאִישׁ מִלְחָמָה) ja puheiltaan viisas (וְגִבּוֹר דְּבָר) ja miehen muotoinen (וְאִישׁ תָּאֵר) ja Herra on hänen kanssaan.<sup>75</sup> (1. Sam. 16:18)

Tekstissä Daavid pitää yllä maskuliinisuuteen kytkeytynyttä kuninkuutta ja valtaa tekeillä sekä toistamalla maskuliinisina pidettyjä tekoja.<sup>76</sup> Ilman jatkuvaa hegemonisen miehisyyden performoimista hänen asemansa saattaisi joutua uhatuksi. Miehisyyden ei tarkoita sitä, että henkilö omaisi kaikki maskuliinisuuteen liittyvät ominaisuudet. Tilanteesta riippuen hahmon miehisyyteen ja maskuliinisuuden ihanteeseen voidaan liittää erilaisia asioita. David Clinesin mukaan emme voi tietää onko teksteissä kuningas Daavidiin liitetty maskuliinisuus ollut osa todellisten historiallisten miesten ideaalia. Clines kuitenkin uskoo, että tekstit heijastelevat kirjoitusaikansa miehisyyteen liitettyjä normeja.<sup>77</sup>

#### 3.1. Taito käyttää aseita, menestyminen taistelussa

Clinesin mukaan Daavidin tarina antaa ymmärtää muinaisen Israelin olleen taistelijoiden yhteiskunta. Teksteissä esiintyvät surmattujen vihollisten lukumäärät eivät välttämättä ole tosia, mutta ne kertovat siitä millaisen kuvan tekstien kirjoittajat halusivat yhteiskunnasta antaa.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> Käännös kirjoittajien oma.

<sup>76</sup> Koenig 2015, 491.

<sup>77</sup> Clines 1995, 216–217.

<sup>78</sup> Clines 1995, 216–217.

Vaikka Daavid on soturikuningas, niin hänen sotaan liittyvä maskuliinisuutensa tuntuu perustuvan enemmän aseisiin liittyviin taidollisiin kykyihin ja rohkeuteen, kuin fyysiseen kokoon tai vahvuuteen. Kun Daavid kohtaa nuorukaisena ollessaan Goljatin (1. Sam. 17:26–52), niin teksti nostaa Daavidin aseenkäyttötaidon Goljatin vahvuuden edelle. Daavid voittaa Goljatin oveluuden ja taidon avulla, ei suoralla fyysisellä voimalla. Tekstin kirjoittaja tuntuu korostavan, ettei Daavidilla ollut taistelussa miekkaa, vaan pelkkä linko (1. Sam. 17:50). Fyysinen voimankäyttö astuu kuvaan mukaan vasta kun Daavid ottaa miekan ja hakkaa kuolleen Goljatin pään irti. Tarkoituksena on saattanut olla painottaa, että nuoren, ei vielä mieheksi kasvaneen Daavidin taistelijanrooliin liittyy oveluus ja äly, mahdollisen fyysisen voimankäytön tullessa mukaan vasta myöhemmin. Kuvauksella voi olla myös teologinen tarkoituksensa. Kun nuori, vasta miehisyytensä kynnyksellä oleva Daavid voittaa pelkän lingon avulla miehisellä aseistuksella varustetun fyysisesti maskuliinisemmän ja vahvemman vihollisensa, niin kunnia voitosta menee Jumalalle.

Miehisen sotilaan häviäminen maskuliinisuuden hierarkiassa alemmalla tasolla olevalle hahmolle tuntuu olevan Heprealaisen Raamatun teksteissä taistelijan kannalta häpeällistä. Tuomarien kirjan jakeissa 9:52–54 miehisenä taistelijana aiemmin kuvattu Abimelek saa surmansa naisen pudotettua jauhinkiven hänen päähänsä. Miehiseen taistelijaan liitettyjen aseiden käyttötaidojen ja fyysisen voiman ulkopuolelle jäävän hahmon taistelukentällä suorittama tappo häpäisee voitetun taistelijan maskuliinisuuden. Abimelekin tappanut nainen ei surmaa vihollistaan miehisin välinein, vaan sukupuoleensa liitetyllä työkalulla. Tekstin nainen ei toimi maskuliinisen taistelun tai miehisen taistelijan ehdoilla ja välinein, vaan turvautuu oveluuteen ja edustaa sukupuolensa sekä taistelutapojensa takia toiseutta suhteessa maskuliiniseen taistelijaan. Daavidin asema on samankaltainen, kun hän kohtaa Goljatin, jolloin Daavidin voi katsoa edustavan toiseutta suhteessa Goljatiin. Daavid ei ole vielä mies, vaan nuorukainen ja käyttää asetta, joka ei edusta samankaltaista maskuliinista voimaa ja aseiden käyttötapaa kuin miekka tai keihäs. Linko ei näyttäyty tekstissä miehekkään soturin aseena, vaan tuntuu liittyvän maskuliinisuuden portailla miestä alempana olevaan nuorukaiseen. Daavid näyttää voittavan Goljatin kiertämällä miehisen kaksinkamppailun sääntöjä ja turvautumalla oveluuteen. Myös Daavidin hahmon haastama ja hegemonisen maskuliinisuuden huipusta hänen kanssaan taisteleva Saul tuntuu pitävän Daavidia ovelana. Jakeessa 1. Sam. 23:22 Kuningas Saul kertoo kuulleen, että Daavid on erittäin ovela (עָרוֹם יְעָרֹם הוּא).

Daavidin toiminnassa voidaan nähdä yhtymäkohtia Tuomarien kirjan Jaeliin sekä Juditin kirjan Juditiin. Jael surmaa nukkuvan kanaanilaisen sotapäällikkö Siseran telttavaarnalla (Tuom. 4:21), ja Judit tappaa Holoferneen leikkaamalla viinin takia sammuneen sotapäällikön

pään irti (Juditin kirja 13:1–6). Kaikkia kolmea hahmoa yhdistää vihollista heikompi fyysinen voima, ulkopuolisuus vihollisen edustamasta maskuliinisuudesta, miehekkään vihollisen osittainen nujertaminen miehisen taistelun ihanteeseen liittymättömällä välineellä, sekä feminiininä piirteenä pidetty oveluus. Juditin ja Holoferneen kohtaaminen tuntuu olevan eräänlainen toisinto Daavidin ja Goljatin taistelusta. Omaa kansaa uhannut vihollinen kukistetaan ensin oveluudella, jonka jälkeen mukaan tulee tavanomaisempi maskuliininen väkivalta ja vihollisen pää irrotetaan ruumiista miehisyyteen liitettyllä miekalla.

Yhteistä hahmoille on myös Jumalan merkitys vihollisen kukistamisessa. Kun maskuliinista vihollista heikompana kuvattu hahmo surmaa taistelijan, niin kunnia voitosta menee Jumalalle, ei ihmiselle. Samalla korostuu vihollisen kukistaneen hahmon kelpaavuus Jumalalle. Daavidin fyysinen ja sosiaalinen maskuliinisuus tuntuu olevan ennen taistelua matalalla. Sotilaat nauravat hänelle, eikä hän ole fyysisiltä ominaisuuksiltaan vastustajansa veroinen ja kokoinen aikuinen mies. Daavidin fyysisen miehisyyden puutteet eivät kuitenkaan estä taistelun voittoa. Voitto kohottaa Daavidin sosiaalisen ruumiin arvoa sotilaiden silmissä ja he rohkaistuvat Daavidin osoittaman johtajuuden takia. Daavidin kosminen miehisuus on tilanteessa jatkuvasti vahva. Kelpaavuus Jumalalle ja sen mukanaan tuoma voitto selittää myös sosiaalisen miehisyyden nousun. Kosmisen miehisyyden vahvuus näkyy tekstissä etenkin Daavidin puheessa ja Goljatiin suuntaamassa pilkassa.

Daavidin noustua Saulin sotapäälliköksi tekstit tuntuvat korostavan hänen kykyjään ja menestystään sotapäällikkönä (1. Sam 19:8, 1. Sam 18:5). Teksteissä Daavid näyttäytyy jatkuvasti Saulia taidokkaampana ja parempana taistelijana. Daavid on miehekäs soturi, joka taidoillaan ja voitoillaan haastaa kuninkaan miehisyyden sekä uhkaa kuninkaan asemaa. Hän myös kykenee fyysisellä ketteryydellään väistämään suurikokoisemman ja fyysisesti vahvemman Saulin hyökkäykset. (1. Sam 18:11)

Sara M. Koenigin mukaan hegemonisen maskuliinisuuden huipulla oleva mies voi käyttää valtaa hyväkseen, koska hän luo vallankäytön säännöt. Heprealaisessa Raamatussa ihmisellä ja hegemoniseen maskuliinisuuteen pohjautuvalla vallankäytöllä on kuitenkin rajat. Daavidin kohdalla Jahve muodostaa rajan, jota hänen valtansa ei kykene ylittämään taistelusta huolimatta.<sup>79</sup> Daavidin rooli voimiinsa uskovana taistelijana näkyy, kun Daavidin ja Batseban ensimmäinen lapsi on kuolemaisillaan (2. Sam. 12:15–23). Lapsen kuolema näyttäytyy tekstissä Jumalan rangaistuksena siitä, että Daavid tapatti Urian ja vei tämän vaimon (2. Sam 12:9–10). Daavid ei kuitenkaan tunnu hyväksyvän rangaistusta, vaan käy lapsen vielä eläessä

---

<sup>79</sup> Koenig 2015, 507.

sotaan Jumalaa vastaan ja yrittää voittaa taistelun käyttäen aseenaan paastoa sekä surua. Vasta kun lapsi on kuollut, Daavid lopettaa paaston ja tuntuu käyttäytyvän kuin mitään ei olisi tapahtunut (2. Sam. 12:20). Daavid vaikuttaa toimivan kuin sotilas, joka verisen taistelun jälkeen palaa arkeen ja kotiinsa viljelemään maata. David Clinesin mukaan kuningas Daavidin käytös lapsen ollessa kuolemaisillaan edustaa jonkinlaista äärimaskuliinisuutta. Clinesin mielestä Daavid sotii ja taistelee paaston avulla saadakseen Jumalan mielen muuttumaan. Pragmaattinen Daavid jatkaa taisteluaan Jumalaa vastaan vain niin kauan kuin katsoo siitä olevan hyötyä. Lapsen kuoltua Daavid tietää tulleensa lyödyksi ja luopuu taistelusta sekä aseina käyttämistään paastosta ja surusta.<sup>80</sup> Daavidin nopea paluu normaaliin elämään kertoo ehkä miehisyyteen liittyneestä emotioiden hallinnasta. Kun suru oli käyty läpi ja taistelu hävitty, niin vallan huipulla olleen miehen tuli jatkaa arkea. Tekstistä näkyy, että Daavidin taistelemiseen liittyvä maskuliinisuus ei tunnu rajoittuvan perinteisiin aseisiin. Vaikka kertomuksessa ei esiinny suoraa fyysistä aggressiivisuutta, niin Daavidin toimet ovat hyökkäyksen omainen toimi Jumalan tahtoa vastaan. Daavid suhtautuu Jumalaan kuin viholliseen ja käyttää Jumalaan niitä aseita, joiden hän katsoo soveltuvan taisteluun. Asetelmassa on jotain samaa kuin Daavidin ja Goljatin kamppailussa. Daavid ei peräydy, vaan valitsee itselleen aseensa (linko, paasto), jolla hän katsoo voivansa horjuttaa vihollistaan. Jumalaa vastaan Daavidin valitsemat aseet eivät kuitenkaan toimi ja Daavid joutuu taipumaan sekä hyväksymään tappionsa.

Vaikka Daavid näyttäytyy kertomuksissa erinomaisena soturina, niin tekstit tuntuvat korostavan taistelumenestyksen johtuneen Jumalan toiminnasta. Kun Daavid voittaa filistealaiset kahdesti (2. Sam. 5:19–25), niin Jumala näyttäytyy toimijana, joka lyö filistealaiset alustavasti jo ennen Daavidin joukkoja. Jumala edustaa kaiken voittavaa hegemonista miestaistelijaa, joka performoi omaa maskuliinisuuttaan suvereenilla taistelukyvyllään. Daavid ei ole Jumalan vertainen, mutta ihmissoturien keskuudessa hän on silti taidoiltaan ja miehisyydeltään yliverinen. Daavidin maskuliinisuus on alisteista suhteessa Jumalaan, mutta hegemonista suhteessa muihin sotilaisiin. Daavidin kyky voittaa taistelut johtuu Jumalan Daavidiin suuntaamasta valinnasta. Näin Daavidin sotamenestys ja kyky performoida taistelijaan liitettyä maskuliinisuutta kertovat hänen kelpaavuudestaan Jumalalle. Daavidin taistelukykyyn sitoutunut maskuliinisuus on riippuvainen Jumalasta. Hän ei kykene toimimaan miehen riippumattomuutta alleviivaavan maskuliinisuusideaalin mukaan, vaan joutuu kysymään neuvoa Jumalalta (2. Sam. 5:24). Neuvon kysyminen korostaa Jumalan hegemoniaa ja kertoo Daavidin sekä hänen sodankäyntikykyjensä alisteisesta asemasta suhteessa Jumalaan. Hieman sa-

---

<sup>80</sup> Clines 1995, 230.

mankaltainen on Daavidin suhde sotilaisiinsa, joita ilman hän ei kykenisi voittamaan taisteluita. Daavid on taistelija, mutta ei voi sotia tai voittaa ilman Jumalaa sekä sotilaitaan.

Daavidin sodankäyntikyvyn ja hegemonisen maskuliinisuuden yhteys näkyy, kun Daavid ottaa voitetun vihollisen nuolikotelot haltuunsa (2. Sam. 8:7). Jousi ja nuoli liittyi muinaisessa Lähi-idässä vahvasti maskuliinisuuteen. Chapmanin mukaan sotilaan jousi yhdistettiin Assyriassa miehen seksuaaliseen kyvykkyyteen. Jousen menettäminen nöyryytti miehen seksuaalisuutta ja liittyi metaforisesti miehen kastraatioon.<sup>81</sup> Nuolikoteloiden haltuunotto kertoo Daavidin kyvystä performoida sotilaaseen liitettyä maskuliinisuutta vihollista paremmin. Aseistuksestaan luopunut tappion kärsinyt vihollinen on luopunut samalla myös miehisyydestään ja kyvystään jatkaa vastustajansa haastamista.

Daavidin kyky taistella herättää hänen poikansa Absalomin joukoissa kunnioitusta. (2. Sam. 17:8-12). Jakeet korostavat Daavidin maskuliinista taistelukykyä, ja hänet koetaan niin taistelukykyiseksi, että yhden miehen ei katsota voittavan häntä. Daavidin maskuliinisuus nostetaan kaikkia haastajia korkeammalle ja siitä muodostuu pelote myös mahdollisille tuleville haastajille. Samalla kun Daavidin merkitys arvokkaana ja taistelukykyisenä soturikuningana tunnustetaan, se estää häntä performoimasta maskuliinisuuttaan taistelemalla. Jakeissa 2. Sam. 18:2–4 Daavid haluaa lähteä taistelemaan Absalomin joukkoja vastaan, mutta kansa ei suostu, sillä Daavidia pidetään liian arvokkaana. Daavidin maskuliinisuus joutuu ristiriitaiseen tilanteeseen, sillä samalla kun hän tuntuu oleva kansan silmissä maskuliinisuuden huipulla, hän ei kuitenkaan saa osoittaa miehisyyttään taistelemalla. Daavidin hahmon miehisyys on tilanteessa sosiaalisen ja fyysisen maskuliinisuuden huipulla, sekä samanaikaisesti niiden pohjalla. Tilanteen nöyryyttävyys korostuu, kun Daavid seisoo portin sivussa satojen ja tuhansien sotilaiden marssiessa hänen ohitse. Daavidin maskuliinisuus on kokenut takaiskun, ja hän joutuu katsomaan kuinka mahdolliset haastajat osoittavat miehisyyttään sodassa. Daavid on soturikuningas, mutta ilman mahdollisuutta osoittaa sitä tekojen kautta.

Samankaltainen Daavidin yhtäaikainen asema maskuliinisuuden eri tasoilla tulee esiin, kun Daavid lähtee sotimaan filistealaisia vastaan jakeissa 2. Sam. 21:15–17. Tekstin mukaan Daavid väsyä kesken taistelun ja tulee lähes surmatuksi vihollisen toimesta. Hänet pelastaa Abisai, joka surmaa Daavidin henkeä tavoitelleen filistealaisen. Tapahtuneen jälkeen israelilaiset eivät enää halua, että Daavid osallistuu taisteluihin, sillä vaarana on Israelin lampun sammuminen. Daavid on sosiaalisen maskuliinisuuden huipulla, sillä hän johtaa yhä kansaa ja näyttää tekstin perusteella ylläpitävän kansan unelmia sekä tulevaisuutta. Jakeiden mukaan

---

<sup>81</sup> Chapman 2004, 53–54.

Väsämyksen takia Daavid ei kuitenkaan enää kykene performoimaan fyysiseen miehisyyteen liittyntä taistelukykyään. Tekstin perusteella Daavidin fyysiseen kehoon ja taistelukykyyn liittyvä maskuliinisuus on tilanteessa romahtanut. Daavidin sotataitoon kytkeytyntä maskuliinisuutta alentaa se, että hän ei selviä taistelutilanteesta itse, vaan joutuu toisen sotilaan pelastamaksi. Tulee huomata, että fyysinen ja sosiaalinen maskuliinisuus tuntuvat olevan kytköksissä toisiinsa. Taistelutaitoinen sotilas on myös sosiaalisesti arvostettu johtaja. Daavid on saanut sosiaaliseen asemaansa liittyvän kuninkuuden osin sotilaallisten taitojensa takia. Vaarana voi olla, että fyysisen maskuliinisuuden romahtaessa myös sosiaalinen maskuliinisuus laskee ja hänet uskalletaan haastaa kamppailuun kuninkuudesta.

### **3.2. Kyky kilpailla, haastaa ja voittaa haastajat**

Ensimmäisen Samuelin kirjan jakeissa 18:6–7 kuningas Saul suuttuu, kun naiset laulavat ylistyslaulua voittoisalle Daavidille. Daavid on osoittanut olevansa Saulia kyvykkäämpi taistelija surmaamalla enemmän vihollisen sotilaita kuin itse kuningas. Saul kokee tämän uhaksi maskuliinisuuttaan ja siitä riippuvaista kuninkuutta kohtaan, sillä sotamenestyksen avulla Daavid osoittaa pystyvänsä haastamaan kuningas Saulin. Kyky vihollissotilaiden surmaamiseen on yhteydessä kuninkaan kykyyn ylläpitää valtaansa ja performoida maskuliinista ideaalia mahdollista haastajaa vastaan. Daavidin ohella Saulin maskuliinisuutta uhkaavat ylistyslaulua laulavat naiset. Kun sukupuolitetun hierarkian huipulla oleva Saul joutuu naisten laulun alentamaksi, niin hänet toiseutetaan pois hallitsevan ja miehisen soturin roolista. Saulin toiseutta ja häpeää lisää se, että laulajina ovat sukupuolitetun valtarakennelman matalinta tasoa edustavat naiset.

Daavidin kyky ja halu vastata esitettyihin haasteisiin ja taistella ei kuitenkaan ole jatkuvaa. Daavid performoi vaihtelevalla menestyksellä kuninkaan haastamiseen ja voittamiseen kykenevää miehisyyttään. Ensimmäisen Samuelin kirjan jakeissa 18:10–11 Daavid osoittaa omaavansa miehisyyden ideaaliin liittyvää itsehillintää soittamalla harppua Saulin riehuessa ympärillä. Daavid myös nöyryyttää kuningasta ja kyseenalaistaa Saulin taistelutaidot väistämällä kuninkaan heittämän keihään peräti kahdesti. Vaikka Daavid näyttäytyy jakeissa nopeana ja siten fyysisesti hyväkuntoisena, niin hänen miehisyydessään on läsnä myös särö. Saulin heitettyä keihään päin haastajaksi katsottua Daavidia, Daavid pakenee, eikä jää vastaamaan kuninkaan esittämään taisteluhaasteeseen. Daavidin piileskely Saulilta näyttäytyy osin feminiiniä ja epämaskuliinisenä toimintana. Daavid ei toimi kuin maskuliininen taistelija tai kuningas, vaan piiloutuu vastustajaltaan. Daavid osoittaa samanaikaisesti olevansa ketterä ja miehekäs taistelija, mutta myös pelkuri, joka ei osoita omaavansa hyvän soturin maskuliini-



suuteen sisältyvää kykenevyyttä vastata haasteeseen. Claudia Bergmannin mukaan pakeneminen, piileskely ja haluttomuus taistella liittyvät muinaisen Lähi-idän sodankäyntiä käsittelevissä teksteissä usein naisiin.<sup>82</sup> Daavidin pakeneminen voi kertoa myös kyvystä tehdä taktisia päätöksiä siitä, milloin on oikea hetki taistella ja milloin vetäytyä. Hyvä taistelija osannee valita oikean hetken haastaa vihollinen. Pakeneminen voi kuulua miehekkään taistelijan ominaisuuksiin, mutta tekstistä ei sitä voi suoraa päätellä.

Hegemonisen maskuliinisuuden säilyttämiseen ei riitä, että kykenee voittamaan haastajan kerran, vaan miehisyyden ylläpitäminen vaatii jatkuvaa voittamista. Toisessa Samuelin kirjassa Joab toteuttaa onnistuneesti miehiseen sotilaaseen liittynyttä taistelukyvyn performanssia. Kun Daavid pysyttelee Jerusalemissa, niin Joab sotii taistelukentällä. (2. Sam 11:1) Teksteissä näkyy vastakkainasettelu Daavidin passiivisuuden ja Joabin maskuliinisen aktiivisuuden välillä. Haastajana esitetty Joab toimii kuten sotapäällikön tulee toimia, Daavid ei. Kun Joab surmaa Abnerin (2. Sam. 3: 27–30), niin teko näyttää saman aikaisesti kostolta, Daavidin kuninkuuden suojaamiselta, sekä Joabia mahdollisesti uhkaavien haastajien poisraivaamiselta. Daavid reagoi Abnerin surmaamiseen kiroamalla Joabin (2. Sam. 3:28). Kiroamisessa voi olla kyse Daavidin halusta osoittaa johtajuutta, lepyttää Saulin sukua, ja vähentää lisävihollisuuksien uhkaa, mutta se voi kertoa myös Daavidin pelosta Joabia ja tämän mahdollista haastamishalua kohtaan. Toimimalla Daavidin tahdon vastaisesti Joab on haastanut Daavidin kuninkuuden ja miehisyyden. Toisaalta pelkkä kiroaminen voi näyttää maskuliinisuuden kannalta heikkoutena, sillä sen myötä Daavid välttyy kohtaamasta haastajaansa miehisessä taistelussa. Tekstin kirouksessa Daavid tuntuu kyseenalaistavan Joabin kyvyn toimia miehekkyyteen liittyneiden oikeamielisyyden ja rehellisyyden vaatimusten mukaisesti. Tämä näkyy, kun Daavid julistaa Abnerin kaatuneen kuin pahantekijöiden tai ei-oikeamielisten edessä (2. Sam. 3:34). Tekstin perusteella Joabin hahmo ei surmannut Abneria miehisyyden kannalta rehellisessä taistelussa, vaan naisen tavoin salakavalasti ja oveluudella. Joabiin ja hänen sukuunsa suunnattuun kiroukseen voi sisältyä myös Joabin suvun maskuliinisuutta kyseenalaistava ilmaisu. Kirouksessa julistetaan, että ”kaatukoot Joabin pään päälle, ja koko hänen isänsä suvun päälle. Ja älkööt Joabin suku koskaan olko ilman vuotavaa ja spitaalista ja värttinästä kiinnipitäjää ja miekkaan kaatuvaa ja leivätöntä” (2. Sam. 3:29).<sup>83</sup> Tekstin ilmaisu וּמִחֵיִק בְּפֶלֶךְ voi viitata kävelykeppiin, mutta myös värttinään, joka on muinaisissa Lähi-idän teksteissä liitetty naisiin ja naisten rooliin. Heettiläisissä kirouksissa valan rikko-

---

<sup>82</sup> Bergmann 2008, 137.

neiden sotilaiden katsotaan muuttuvan naisiksi. Kiroustekstit katsovat rikkeen tehneen sotilaan luopuvan aseistaan sekä miehisistä vaatteistaan, ja ottavan käyttöön naisten työhön liitetyn värtingin sekä pukeutuvan mekkoon.<sup>84</sup>

Koska Daavid on hegemonisen maskuliinisuuden huipulla, niin hän myös määrittelee sen ihanteet oman toimintansa kautta.<sup>85</sup> Samoin kuin Daavid tuomitsi Abnerin murhan, niin hän tuomitsee myös vuoteelleen surmatun Isbosetin murhaajat (2. Sam 4:8–12) Syyt voivat olla jälleen valtapoliittisia, mutta syynä murhan paheksumiselle voi olla myös sotilaaseen liitetyn maskuliinisuuden ihanteen rikkominen. Miehekäs sotilas ei murhaa viatonta ja puolustuskäytännössä tilassa olevaa aseetonta miestä. Sama ihanne tuntuu näkyvän, kun Daavid jättää luolaan tulleen Saulin tappamatta (1. Sam. 24:5). Vihollista ei tule voittaa epärehellisin eli epämiehekkäin keinoin.

Martti Nissisen mukaan hegemonista maskuliinisuutta rakennettaessa pyritään kilpailuun haastajien kanssa. Voittaja määrittelee maskuliinisuuden ja saa vallan haastajien yli. Daavidia ja Absalomia käsittelevissä kertomuksissa tätä kilpailua ei olisi pitänyt syntyä, sillä Absalom ei ollut toivottu haastaja isällensä Daavidille. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, että Daavid ei halua juhlia hänet haastaneesta Absalomista saatua voittoa.<sup>86</sup>

### **3.3. Itsenäisyys, riippumattomuus**

Daavidia käsittelevissä Samuelin ja Kuninkaiden kirjojen teksteissä maskuliinisuuteen tuntuu liittyvän riippumattomuus toisista ihmisistä, sekä kyky olla muodostamatta emotionaalisia siteitä etenkin naisiin.<sup>87</sup> Vaikka Daavid omaa halun Batsebaa kohtaan, niin kyse ei tunnu olevan emotionaalisen siteen muodostumisesta, vaan himosta ja maskuliinisen vallan osoittamisesta.

Koenigin mukaan hegemonisessa asemassa oleva mies tarvitsee muiden miesten tukea säilyttääkseen hegemonisen asemansa.<sup>88</sup> Kun Daavid osoittaa maskuliinisuuttaan johtamalla sotilaitaan taisteluissa, hän on riippuvainen sotilaistaan sekä sotapäälliköistään. Daavid ei voi voittaa sotia yksin, joten hän kykenee säilyttämään sodanjohtajuuteen liittyvän maskuliinisuutensa vain sotilaidensa avulla. Samalla kun Daavidin sotapäälliköt auttavat häntä ylläpitämään

---

<sup>83</sup> Käännös kirjoittajien oma. Ilmaisus *וְיִמְחֹק בְּפָלֶךְ* on käännetty vuoden 1992 Kirkkoraamatussa muotoon ”kepinvarassa kulkeva”. Vuoden 1933 käännöksessä se kääntyy ”kainalosauvilla kulkijat”. NRSV katsoo ilmaisun tarkoittavan ”who holds a spine.”, mikä tuntuu viittaavan värtingin.

<sup>84</sup> Chapman 2004, 52–53, 54; Bergmann 2008, 135.

<sup>85</sup> Katso myös Koenig 2015, 507.

<sup>86</sup> Nissinen 10/2019–02/2020, luentosarja.

<sup>87</sup> Katso esimerkiksi Clines 1995, 226–227.

<sup>88</sup> Koenig 2015, 500.

miehisyyteen kytkeytynyttä kuninkuuttaan, he muodostavat Daavidille uhan olemalla mahdollisia haastajia.

Koenigin mukaan Joabin apu tekee Daavidille mahdolliseksi ylläpitää hegemonista maskuliinisuutta.<sup>89</sup> Daavid on riippuvainen sotapäälliköstään eikä kykene poistamaan Urian mahdollisesti muodostamaa uhkaa ja ottamaan Batseban seksuaalisuutta lopullisesti hallintaansa ilman Joabin apua. Joab sijoittaa Urian sellaiseen taistelupaikaan, jossa tämä saa väistämättä surmansa (2. Sam. 11:15–17). Daavidin kyvyttömyys osoittaa maskuliinista itsehillintää Batseban yhteydessä johtaa siihen, että Daavid tarvitsee muiden apua saavuttaakseen seksuaaliset pyrkimyksensä sekä piilottaakseen Batseban raskauden aiheuttaman häpeän ja välttyäkseen mahdolliselta kuolemanrangaistukselta.

Daavidin riippuvaisuus sotilaistaan näkyy myös siinä, että hän ei surmaa itse vaan antaa tehtävän muille. Kun Isbosetin surmaajat tulevat Daavidin eteen, hän ei toimi itse, vaan hän käskää sotilaitaan surmaamaan heidät (2. Sam. 4:12).

### **3.4. Suojelukyky**

Toisessa Samuelin kirjassa Daavid pakenee Jerusalemita haastajana näyttäytyvän poikansa Absalomien muodostaman uhan takia (2. Sam. 15:14–16:14). Pakenemalla Daavidin hahmo tuntuu osoittavan, ettei omaa kuninkaan maskuliinisuuteen liitettyä kykyä torjua kilpailevat sekä haastavat prinssit. Kun Absalom raiskaa Daavidin sivuvaimot linnan katolla koko Israelin nähden, heikkenee Daavidin asema maskuliinisuuden huipulla ja kuninkaana. Koska Daavid ei kykene estämään hallintavaltansa alle kuuluviin sivuvaimoihinsa kohdistunutta seksuaalista väkivaltaa, hän epäonnistuu myös kuninkaalta vaaditun suojelukyvyn osoittamisessa. Epäonnistuneesta maskuliinisuuden ylläpidosta kertoo myös se, että Daavid on paetessaan jättänyt linnansa miehisyyden ulkopuolella olevien naisten valvontaan. Absalom pyrkii ottamaan Daavidin paikan hegemonisen maskuliinisuuden täyttäjänä, ja osoittaa teollaan omaavansa fyysisen sekä seksuaalisen vallan kilpailijansa kaupungin ja naisten yli.<sup>90</sup>

Daavidin sivuvaimojen raiskauksen suorittaa kertomuksen mukaan Absalom (2. Sam. 16:21–22), mutta myös Jumalan voi katsoa tekstien perusteella olevan tapahtumissa mukana sekä toimeenpanijana, että toimijana. Jumala nöyryyttää Daavidin maskuliinisuutta ilmoittamalla ottavansa Daavidin vaimojen seksuaalisuuden hallintaansa julkisesti (2. Sam 12:11–12). Daavidin maskuliininen suojelukyky sekä hänen seksuaalinen hallintavaltansa eivät pärjää Jumalan suvereenille maskuliinisuudelle. Daavidin maskuliinisuus tuntuu olevan heikoilla

---

<sup>89</sup> Koenig 2015, 498.

<sup>90</sup> Katso myös Lipka 2016, 183; Stone 2006a, 218.

myös siksi, että hän on ottanut Batseban seksuaalisuuden hallintaansa salaa ja tapattanut Urian kunniattomasti.

Absalomin suorittama raiskaus ja Daavidin suojelukyvyn häpäisy muistuttavat Nahumin kirjan tilannetta, jossa Jahve nöyryyttää Assyrian kuningasta suuntaamalla seksuaalista väkivaltaa viholliskuninkaan hallintavallan alla olevaan naiseutettuun Niniven kaupunkiin (Nah. 3:5–7). Jahve toiseuttaa Assyrian kuninkaan maskuliinisuuden ideaalista osoittamalla, ettei naiseutettua Niniveä hallinnut kuningas kykene toimimaan kuten miehisyyden ehdot täyttävältä hallitsijalta odotetaan. Maskuliinisuuteen liitetyn suojelukykynsä menettänyt Assyrian kuningas joutuu katselemaan muun maailman tavoin passiivisena, kuinka Jahve ottaa väkivalloin hallintaansa naiseutetun Niniven seksuaalisuuden.<sup>91</sup>

### 3.5. Ulkomuoto

Tekstien kuvailut Daavidin ulkomuodosta tuntuvat sekä täyttävän soturi-ihanteen vaatimukset, että olevan ristiriidassa niiden kanssa. Ensimmäisen Samuelin kirjan jakeessa 16:12 nuoren Daavidin ulkomuotoa kuvataan seuraavin sanoin:

וְהָיָה אֲדָמוֹנִי עֵם-יִפְהָ עֵינָיו וְטוֹב לְאֵי פ וַיֵּאמֶר יְהוָה קוֹם מִשְׁחָהוּ כִּי-יֵהָ הָיָה:

”Ja hän oli punainen, kaunissilmäinen ja miellyttävä katsella. Ja Jahve sanoi: Nouse ja voitele hänet, sillä hän on se”.<sup>92</sup>

Masoreettinen teksti tuntuu sisältävän ajatuksen siitä, että Daavid on hyvännäköinen, komea tai kaunis katsella. Septuagintan teksti lisää jakeeseen ajatuksen siitä, että Daavidin ulkoinen olemus on herralle mieluisa ja Jumalalle kelpaavan kaunis ”καὶ ἀγαθὸς ὁράσει κύριω”.<sup>93</sup>

Stuart Macwilliam katsoo Daavidin ulkoisen olemuksen tai kauneuden olleen yksi syy siihen, miksi Jumala kelpuutti Daavidin kuninkaaksi.<sup>94</sup> Vastoin muinaisen Lähi-idän hegemonisen maskuliinisuuden ideaalia Jumala tuntuu valitsevan kuninkaaksi nuorukaisen, joka ei näytä aluksi täyttävän kaikkia miehisyyden vaatimuksia. Saulia kuvataan ensimmäisen Samuelin kirjan jakeessa 9:2 nuoreksi mieheksi, jota komeampaa ei Israelin kansan joukosta löytynyt ja joka oli muita pidempi. Myös Goljat näyttäytyy Daavidia maskuliinisempänä soturina. Goljat on iso, omaa aseidenkäytön taidon ja on varustettu haarniskalla. Hän on myös sanavalmis sekä haastaa israelilaisia. Daavidin ja Goljatin taistelua käsittelevissä jakeissa

<sup>91</sup> Katso myös Chapman 2004, 107.

<sup>92</sup> Käännös tekijöiden oma. Ilmaisusta אֲדָמוֹנִי tarkoittaa sanakirjan (BDB) mukaan punaista ja liittyy mahdollisesti karvattomuuteen tai parrattomuuteen. Vuoden 1992 kirkkoraamattu kuvailee Daavidin olleen ”...vielä parraton nuorukainen, kirkassilmäinen ja miellyttävän näköinen.”

<sup>93</sup> Macwilliam 2009, 277.

<sup>94</sup> Macwilliam 2009, 276.

Daavidia ei ulkomuotonsa puolesta tunnuta pidettävän vielä ”täytenä miehenä.” Goljat sen sijaan tuntuu näyttäytyvän maskuliinina hahmona. Daavidin poika Absalom kuvataan teksteissä paitsi maskuliinisena taistelijana, niin myös ulkonäöllisesti miehekkäänä, kauniina ja virheettömänä Daavidin kuninkuuden haastajana (2. Sam. 14:25). Tracy M. Lemoksen mukaan fyysinen virheettömyys kytkeytyy Heprealaisessa Raamatussa kauneuteen. Hahmon epäviehättävyys saattoi johtua jostain havaittavasta fyysisestä puutteesta tai kehon symmetri-an puutteesta.<sup>95</sup>

### **3.6. Fyysinen voima / terveys**

Kun Salomosta tehdään kuningas vanhuuden heikentämän Daavidin vielä eläessä, niin Daavidin soturikuninkuuteen liittyneen fyysisen ja sosiaalisen maskuliinisuuden voi ajatella romah-tavan lopullisesti. Ensimmäisen Kuninkaiden kirjan alussa Daavidista on tullut vanha, heikko, sairaskärsä sekä seksuaalisesti kyvytön (1. Kun 1:1–4). Seuraaja on ottamassa Daavidin paikan tämän eläessä ilman taistelua. Daavid on menettänyt fyysisen maskuliinisuutensa merkit, eikä kykene enää toimimaan kuninkaana. Daavid ei kaadu kuin soturi, vaan hänen hegemonisesta maskuliinisuudestaan kertovat asiat hiipuvat pois.

Teksteissä Daavidin hahmo tuntuu pitävän fyysistä vammaa maskuliinisuuden toteutta-misen ja haastamisen esteenä. Kun Daavid luovuttaa gibeonilaisille teloitettavaksi Saulin vii-meiset sukulaiset, yhtenä syynä saattaa olla halu päästä eroon mahdollisista haastajista. Daa-vid jättää kuitenkin eloon Saulin ontuvan pojanpojan Mefibosetin (2. Sam. 21:7). Tekstissä henkiin jättämisen syynä mainitaan Daavidin lupaus, mutta taustalla voi vaikuttaa myös se, että vammautunut ja ontuvana symmetrian ihanteen rikkova Mefiboset ei täytä maskuliinisen taistelijan kauneuteen ja kamppailukykyyn liittyneitä fyysisiä ehtoja, eikä ole täten varteen-otettava haastaja Daavidille. Fyysinen vamma tai fyysisyyteen liittyvä kyvyttömyys näyttäisi olevan este hegemonisen maskuliinisuuden ehtojen täyttymiselle. Daavidin fyysinen masku-liinisuus joutuu koetukselle, kun hän ei enää jaksa taistella (2. Sam. 21:15) tai ei ole kykenevä seksuaaliseen toimintaan (1. Kun 1:4)

### **3.7. Lisääntymiskyky ja seksuaalisuus**

Daavid ei teksteissä tunnu kiintyvän naiseen emotionaalisesti, eikä hän ilmaise sanallisesti rakastavansa ketään vaimoistaan. Levensonin mukaan avioliittopyrkimykset olivat Daavidille yksi valtaan pyrkimisen väline.<sup>96</sup> Kuningas Saulin tyttären Mikalin kanssa solmittu avioliitto ja vaatimus saada toiselle miehelle naitettu Mikal takaisin, kertovat Davidin halusta saada

---

<sup>95</sup> Lemos 2006, 230–231.

hallintavaltaa.<sup>97</sup> Daavidin vaimojen runsas lukumäärä kertoo tarpeesta lisääntyä ja taata poikalapsien myötä vallan säilyminen omassa suvussa. Jakeessa 2. Sam. 5:13 kerrotaan Daavidin ottaneen Jerusalemiin siirryttyään itselleen lukuisia vaimoja ja sivuvaimoja. Jo Ann Hackett katsoo kyseisten avioliittojen johtuneen poliittisista syistä. Niiden tarkoituksena on mahdollisesti ollut muodostaa suhteita ympäröivien kuningaskuntien tai merkittävien israelilaisten ja juudalaisten sukujen kanssa.<sup>98</sup> Clinesin mukaan Daavidista kertovissa tarinoissa on seksiä, mutta se on poliittisesti motivoitunutta. Daavidin kiinnostus Batsebaan liittyy vallan osoittamiseen, ja on toimintana raiskaus.<sup>99</sup> Clines katsoo, ettei Daavid oikeastaan edes välitä naisista, sillä Daavidin mielestä yhdenkään naisen rakkaus ei ollut niin ihanaa kuin Joonatanin. Tekstien ja kertomusten maskuliiniset miehet tuntuvat viihtyvän keskenään. Naisten seura voi olla miehelle jopa tuhoisaa, sillä kuten sananlasku ilmaisee, jokainen nainen saattaa olla miehelle portti tuonelaan.<sup>100</sup> Clinesin mukaan teksteissä esiintyneet miesten väliset tiiviit suhteet eivät olleet emotionaalisia tai välttämättä intiimejä, vaan jonkinlainen korvike emotionaaliselle ihmissuhteelle.<sup>101</sup>

Muinaisessa Lähi-idässä maskuliinisuuteen liittyi kyky jatkaa omaa sukua. Daavidin lisääntymiskykyä korostetaan tekstissä esimerkiksi Batseban puolisona olevan Urian avulla. Koenigin mukaan lapsettomuus on Heprealaisen Raamatun teksteissä yleensä katsottu naisen syyksi. Urian ja Batseban kohdalla syy lapsettomuudesta vieritetään kuitenkin miehen harteille.<sup>102</sup> Daavid onnistuu lisääntymisessä Uriaa paremmin ja saattaa Batseban raskaaksi jo ensikohtaamisen aikana. Näin tekstin Daavid näyttäytyy lisääntymiskyvyltään mahdollista haastajaansa Uriaa miehekkäämpänä.<sup>103</sup> Vaikka Daavidin miehekkyyttä korostetaan tekstissä Batseban raskauden avulla, niin hänen toimintaansa ei hyväksytä, vaan sen annetaan ymmärtää olevan Jumalan tahdon vastaista. Batseban raskaus osoittaa, ettei Daavidin hegemonisen maskuliinisuuden suoma valta yllä Batseban kohtuun saakka. Vaikka Batseba on naisena miehisen kuningas Daavidin määräysvallan alainen, ja Daavid on toimillaan, himollaan ja määräyksillään saattanut Batseban raskaaksi, niin Batseban kohtu ei kuulu Daavidin vallan piiriin.<sup>104</sup> Emotionaalinen sitoutumattomuus naisiin on Daavidin ideaalin miehisyysden säilymisen kan-

---

<sup>96</sup> Levenson & Halpern 1980, 507.

<sup>97</sup> Mikalin osalta katso myös Clines 1991b, 136.

<sup>98</sup> Hackett 1992, 92.

<sup>99</sup> Clines 1995, 225.

<sup>100</sup> Clines 1995, 226.

<sup>101</sup> Clines 1995, 223–224.

<sup>102</sup> Koenig 2015, 498. Batseban ja Urian lapsettomuus ei käy suoraan ilmi tekstistä, vaan tuntuu olevan tulkintaa.

<sup>103</sup> Koenig 2015, 498.

<sup>104</sup> Koenig 2015, 508.

nalta tärkeää. Koenigin mukaan Daavid lipsui hegemonisen maskuliinisuuden ideaalista, mikäli hän etsi Batsebasta muutakin kuin yhden yön seuraa.<sup>105</sup>

Tekstit kertovat Daavidilla olleen kuusi poikaa kuuden eri naisen kanssa. Vaimojen ja jälkeläisten lukumäärällä on saatettu korostaa Daavidin kyvykkyyttä toteuttaa miehisyyteen liitettyä seksuaalisuutta ja lisääntymiskykyä. Täten Daavidin maskuliinisuus näyttäytyy sitä vahvempana, mitä enemmän hän on hankkinut itselleen vaimoja ja jälkeläisiä. Osa tekstissä esiintyvän Daavidin vaimoista (Ahinoam, Abigail) on saattanut kertomusten perusteella olla kukistettujen vihollisten puolisoita.<sup>106</sup> Tällä on mahdollisesti haluttu kertoa Daavidin vihollista paremmasta miehisyydestä, sekä kyvystä nöyryyttää vihollista viemällä heiltä ne ihmiset, joita vihollisten olisi pitänyt maskuliinisina miehinä suojella. Ken Stonen mukaan jälkeläisten tuottaminen saattoi kertoa kansalle ja sotilaille, että Daavid oli miehenä pystyvä ja täten myös hänen kykyänsä johtaa sotajoukkoja pidettiin hyvänä. Runsaasti jälkeläisiä omannut mies saattoi saada helpommin tukea muilta miehiltä ja sotilailta. Stone katsoo, että Toisen Samuelin kirjan luvuissa 3 ja 5 seksuaalisuus, sukupuoli ja poliittinen valta ovat vahvasti kytöksissä toisiinsa. Daavidin seksuaalinen kyvykkyys on sidoksissa siihen, että hän oli Jahven valitsema kuningas.<sup>107</sup>

Tärkeää Daavidin miehekkyydelle saattoi olla myös se, kenet hän otti tai sai vaimokseen. Kun Daavid saa vaimokseen kuninkaan tyttären Mikalin, niin hänen asemansa miehisyyden huipulla on vahva. Kun Saul naittaa Mikalin myöhemmin Paltille, hän samalla nöyryyttää Daavidin maskuliinisuutta, sillä epämiehekkäästi piileskelevä Daavid on kykenemätön performoimaan maskuliinisuuttaan ja puolustamaan perhettään sekä hallintaoikeuttaan vaimoonsa Mikaliin.<sup>108</sup> Samalla Saul todistaa miehekkyytensä ja kuninkuutensa yliveraisuutta haastajaa eli Daavidia vastaan. Saul kävelee Mikaliin hallintavallan omaavan Daavidin yli ja osoittaa tälle kuka on kuningas ja kaiken vallan omaava maskuliininen mies. Daavid ei pysty haastamaan Saulia asiassa, vaan jättää vaimonsa yksin, pakenee ja osoittaa ettei ole kykenevä perhettään suojelevan miehen sekä kuninkaan rooliin.

Kun Daavid myöhemmin vaatii Saulin poikaa Isbosetia palauttamaan Mikalin takaisin, niin yhtenä syynä on Daavidin halu korostaa miehisyyttään ja kuninkuuttaan. Daavid ei hae vaimoaan takaisin itse, vaan tehtävä jää Isbosetin miesten ja Abnerin harteille (2. Sam 3:14–16). Daavidin miehekkyyys näyttäytyy tilanteessa sekä vahvana, että heikkona. Hän osoittaa

---

<sup>105</sup> Koenig 2015, 505.

<sup>106</sup> Stone 2006a, 210.

<sup>107</sup> Stone 2006a, 210.

<sup>108</sup> Masoreettisessa tekstissä Paltista käytetään ilmaisuja פָּלְטִי (Palti) ja פִּלְטִיָּאל (Paltiel). Käytämme tässä työssä nimeä Palti.

olevansa kuningas ja pystyvänsä käskemään Saulin sukua tekemään tahtonsa mukaan. Daavidin miehisyydessä on kuitenkin särö, sillä hän ei hae Mikalia itse, eikä täten osoita maskuliiniselta mieheltä odotettua kykyä suojella ja huolehtia perheestään. Daavidin maskuliinisuus on kyseisessä tilanteessa riippuvainen muista miehistä, sillä hän ottaa hallintavallan vaimoonsa takaisin, mikäli joku muu auttaa häntä siinä.

Vaikka seksuaalinen kyvykkyys kertoo maskuliinisuudesta, niin Daavidin yhteydessä seksuaalisuus on myös yksi syy Daavidin miehuuden murenemiselle. Itsehillinnän puutteesta johtuva seksuaalisen himon toteuttaminen saa Daavidin maskuliinisuuden kompuroimaan ja johtaa osaltaan Absalomin suorittamaan kapinaan, sekä Daavidin maskuliinisen suojelukyvyn häpäisevään sivuvaimojen raiskaamiseen.

### **3.8. Itsehillintä**

Daavidin kyky itsehillintään on vaihteleva. Ensimmäisen Samuelin kirjan jakeessa 24:5 Daavid leikkaa Saulin viitasta palasen todistaakseen kykenevänsä surmaamaan Saulin, ja osoittaaakseen olevansa miehisenä sotilaana Saulia parempi. Samalla Daavid osoittaa omaavansa riittävästi miehisyyteen liitettyä itsehillintää ollakseen toteuttamatta kuninkaansurmaa. Saulin silmissä Daavid tuntuu osoittaneen jonkinlaista äärimmäistä kunniallisuutta ja hyvyttä jättäessään vihollisensa henkiin (1. Sam. 24:18–20). Toisaalta Daavidia voidaan syyttää samassa jakeessa myös miehisen itsehillinnän puutteesta. Leikatessaan Saulin viittaa Daavid ei käytädy kuten miehisen ja rehellisen sotapäällikön tulisi käyttäytyä. Hän toimii sotilaan ideaalin maskuliinisuuden vastaisesti turvautuessaan lapsenomaiseen kepposteluun ja epärehelliseen selän takana toimimiseen. Daavid kuitenkin katuu epämiehekästä käytöstään ja häpeää toimintaansa. Sotilaaseen liitetty maskuliininen ideaali, ja sille alisteinen poikamainen rooli sekä käytös tuntuvat olevan läsnä Daavidin hahmossa samanaikaisesti.

Daavid osoittaa miehekkäänä pidettyä kykyä itsehillintään myös silloin kun hän hiipii yöllä Saulin leiriin ja varastaa tämän vierestä keihään sekä vesiastian (1. Sam. 26:7–25). Daavidin mukana leiriin tulee Abisai, joka haluaisi surmata Saulin. Daavid ei tähän suostu, sillä hän katsoo Saulin olevan Jumalan voitelema kuningas. Samalla kun Daavid toimii maskuliinisen itsehillinnän mukaisesti, niin hänen käytöksessään näkyy myös muita miehisyyteen liittyviä tekijöitä. Kun Daavid vie Saulin aseensa, hän osoittaa olevansa varteenotettava haastaja, joka kykenee riistämään kuninkaalta yhden tämän voiman ja maskuliinisuuden symboleista. Daavid nöyryyttää Saulin miehisyyttä, koska tämä ei kykene pitämään aseistuksestaan huolta, vaan menettää sen. Daavid nöyryyttää myös Saulin sotapäällikkönä tekstissä olleen Abnerin miehisyyttä kommentoimalla tämän kyvyttömyyttä vartioida Saulia. Daavidin hahmon käytös



tekstissä kertoo hänen olevan myös lojaali Jumalalle ja pyrkimyksestä pysyä Jumalan suosiossa. Daavidin varmuus omasta kelpaavuudestaan Jumalalle sekä oman itsehillintäkykynsä esimerkillisyydestä tuntuu vahvalta. Daavid julistaa Saulille Jumalan antaneen Saulin hänen käsiinsä, mutta hänen pidättäytyneen surmaamasta voideltua kuningasta (1. Sam 26:23). Daavid ilmaisee pitäneensä Saulin henkeä arvokkaana, ja Jumalan tulevan pitämään Daavidin henkeä samalla tavalla arvokkaana sekä ottavan pois kaikki Daavidin kärsimykset (1. Sam. 26:24). Daavid tuntuu näin haastavan kuningasta ja Saulin maskuliinisuutta korostamalla puheessaan omaa erityisasemaansa Jumalan silmissä. Jakeiden Daavid performoi itsevarman oloisesti hegemonisen maskuliinisuuden ihanteita. Toisaalta voidaan kysyä, onko nukkuvan taistelijan aseeseen vieminen tekstimaailman maskuliinisen ihanteen mukaista, vai kertooko se enemmän naisiin liitetystä taistelun välttelystä. Jos otetaan huomioon, että Jumalan sanottiin nukkuttaneen Saulin leirin syvään uneen, niin Saulin aseeseen vieminen ei vaikuta rohkeutta vaatineelta teolta. Jakeiden teologinen painopiste saattaa olla Jumalan maskuliinisessa ja suverenissa kyvyssä päättää miten taisteluissa käy.

Daavidin kyvyttömyys itsehillintään ja epäonnistuminen hegemonisen maskuliinisuuden ihanteiden toteuttamisessa näkyy myös hänen himossaan Batsebaa kohtaan.<sup>109</sup> Konigin mukaan Daavidin epävarma ote hyvään sotilasjohtajaan liitetystä hegemonisesta maskuliinisuudesta näkyy siinäkin, että hän ei lähde mukaan sotaan ammonilaisia vastaan (2. Sam. 11:1), vaan jää Jerusalemiin harrastamaan seksiä Batseban kanssa.<sup>110</sup> Daavid ei osoita miehisyyden ideaalin mukaista harkintaa ja toisen miehen omaisuuden kunnioitusta tavoitellessaan Batseban seksuaalisuutta. Uria tuntuu näyttäytyvän osin maskuliinisuutensa kanssa kompuroiden Daavidin vastakohtana. Vaikka Uria kuvataan seksuaalisesti Daavidia kyvyttömämpänä, niin Urian itsehillintä, suhtautuminen taistelijan puhtauteen sekä sotilaan velvollisuuksiin tekevät hänestä osin Daavidia maskuliinisemmän. Stone katsoo Daavidin yrittäneen peitellä rikosta houkuttelemalla Uriaa menemään kotiin vaimonsa luo. Stonen mukaan Daavidin hahmon käyttämä ilmaisu ”laskeudu taloosi ja pese jalkasi” (רַד לְבֵיתִי וְרַחֵץ רַגְלִי) (2. Sam. 11:8), voi olla Daavidin yritys saada Uria seksuaaliseen kanssakäymiseen Batseban kanssa. Stone esittää, että sanaa ”רַחֵץ” on käytetty Raamatun teksteissä sukupuolielimen kiertoilmauksena.<sup>111</sup> Uria ei kuitenkaan suostu menemään vaimonsa luo, sillä hän tuntuu katsovan, että taistelijan tulee lain ja Daavidin määräysten mukaisesti pysyä puhtaana ja erossa naisista (1. Sam. 21:6). Kuningas Daavidin maskuliinisuus tuntuu jäävän osin Urian miehisyyttä heikommaksi, ja

<sup>109</sup> Koenig 2015, 507.

<sup>110</sup> Koenig 2015, 508.

<sup>111</sup> Stone 2006a, 213.

Urian perustelut päätökselleen korostavat Daavidin miehisyyden mahalaskua. Stone esittää, että Natanin Daavidille esittämä moitekertomus jakeissa 2. Sam 12:1–14 ilmaisee, että lukuisia vaimoja omanneen Daavidin rikos oli varastaa vaimo sellaiselta mieheltä, jolla on hallinnassaan vain yksi puoliso.<sup>112</sup> Lisäksi Daavidin epämiehekkyyttä tuntuu korostavan hänen hallunsa peitellä rikostaan. Uria näyttäytyy Jumalalle ja sotilastovereilleen uskollisena miehenä, joka ei antaudu hetkellisten himojen valtaan. Urian kosminen maskuliinisuus onkin kyseisissä jakeissa Daavidia vahvempi.

Martti Nissisen mukaan Daavidin runsas itkeminen teksteissä ei välttämättä ole feminiinisuuden osoitus. Kyse on pikemminkin ”majesteettillisesta itkusta”, jonka vire on maskuliininen. Maskuliininen itku on suuren surun osoitus ja liittyy isoihin asioihin. Kun Daavid lähtee Jerusalemistä pakoon poikaansa Absalomia, hän ei lähde liikkeelle salaa. Kansan itkiessä Daavid jättää Jerusalemin mukanaan suuri seurue. Daavid kulkee pää peitettynä ja itkee kuten myös hänen seurueensa (2. Sam. 15:30). Tunnelma on täynnä suurta maskuliinista draamaa. Daavidin itku on miehekästä, hän ei sure pienten asioiden tähden vaan hänen surunsa on suurta.<sup>113</sup> Vaikka Daavid pakenee eikä taistele haastajaa vastaan kuin soturikuningas, niin hänen maskuliinisuutensa ei tunnu vähentyvän. Äärimmäinen esimerkki Daavidin valtaan kytkeytyneestä maskuliinisuudesta näkyy siinä, kuinka hän pystyy pakenemisestaan huolimatta määräämään, että Jumalan arkku tulee viedä takaisin Jerusalemiin. Daavidin luottamus Jumalaan ja myös hänen kosminen maskuliinisuutensa on kohtauksessa huipussaan. Hän ei tarvitse edes Jumalan arkkua voittaakseen vihollisensa (2. Sam. 15:24–27).

Toisaalta itsehillinnän puutteeseen liittyvä liiallinen emootioiden osoittaminen ja sureminen voi uhata miehen asemaa vallan sekä maskuliinisuuden huipulla. Kun Daavid suree poikansa ja haastajansa Absalomien kuolemaa, niin hänen tapansa surra tuntuu vaarantavan hänen asemansa sotilaiden silmissä. Daavidin suru on liian suurta ja tuntuu suuntautuvan väärään kohteeseen. Näin Daavidin emootio loukkaa hänen maskuliinisuuttaan tukeneiden sotilaiden kunniaa (2. Sam. 19:1–8). Surun tunteminen ja osoittaminen tuntuu teksteissä olevan oikeutettua, mikäli se tukee miehen maskuliinisuutta tai sillä on teologinen merkitys.

Itsehillinnän puutteeksi mahdollisesti tulkittava käytös oikeutetaan Daavidin kohdalla, mikäli se liittyy Jahven ylistämiseen. Kun liiton arkkua tuodaan Jerusalemiin, niin tekstin mukaan Daavid tanssii (מְכַרְכֵּר) arkun edessä. Daavidin vaimo, mutta kyseisissä jakeissa Saulin tyttäreksi kutsuttu Mikal, suhtautuu Daavidin esiintymiseen halveksuen. Daavid kuitenkin torjuu paheksunnan ja toteaa tanssivansa Herran edessä. Vaikka Daavid julistaa riemuitsevan-

---

<sup>112</sup> Stone 2006a, 214.

sa Jahven edessä, niin hän tuntuu pitävän omaa toimintaansa samanaikaisesti myös jotenkin häpeällisenä (וּנְקָלָתִי) (2. Sam. 6:12–22). Tekstissä esiintynyt Daavidin tanssiminen voi kertoa esimerkiksi suuren ilon osoittamisen hyväksyttävyydestä. Daavidin tanssiin liittynyt riemu ja Saulin tyttären sitä kohtaan osoittama paheksunta voivat mahdollisesti paljastaa jotain kirjoittajien halusta toiseuttaa Saulin suku (Mikal) pois Jahveen liittyvästä uskonnonharjoittamisesta. Teksti ei selvästi kerro suuntautuuko Mikalin halveksunta Daavidin tanssiin, Daavidin osittaiseen alastomuuteen vai siihen, että Daavid tuntui esiintyvän Jumalan arkun edessä ilman itsehillintää.

### **3.9. Kunnia, häpeä, anteliaisuus ja vieraanvaraisuus**

Hilary Lipka katsoo maskuliinisuuden osoittamiskyvyn sekä kunniaan ja häpeään liittyneiden käsityksien olleen yhteydessä toisiinsa muinaisessa Israelissa. Mikäli mies ei kyennyt toimimaan maskuliinisuuden ehtojen ja mieheen liitettyjen odotusten mukaan, hänen osakseen tuli häpeä.<sup>114</sup>

Susan E. Haddox katsoo, että maskuliinisuuden ylläpitämisessä tärkeällä sijalla ovat kunniaan liittyvät elementit. Hänen mukaansa kunnia on moniulotteinen käsite, joka pitää sisällään myös vieraanvaraisuuden sekä anteliaisuuden. Haddoxin mukaan profeetta Hesekiel kuvaa Sodomän synnin olevan ylpeyttä, varallisuuden epätasa-arvoista jakautumista sekä köyhien huonoa kohtelua. Sodomän rikos oli siinä, ettei kaupungin väki kunnioittanut vieraanvaraisuuden ja anteliaisuuden ihannetta.<sup>115</sup> Jos tarkastellaan Daavidin sekaantumista Batsebaan ja Natanin hänelle pitämää tuomitsevaa puhetta, niin Daavidin teko muistuttaa Sodomän syntiä. Daavid rikkoi maskuliinisuuteen liittyviä vieraanvaraisuuden ja anteliaisuuden normeja, sekä varasti soturiyhteisönsä kuuluneelta häntä köyhemmältä Urialta vaimon.

Daavidin pitäytyminen maskuliinisessa vieraanvaraisuuden ihanteessa näkyy, kun hänen tulevan vaimonsa Abigailin ensimmäinen mies Nabal kieltäytyy tarjoamasta Daavidille ja hänen joukoilleen ruokaa (1. Sam 25:10–11). Daavid loukkaantuu kokemastaan torjunnasta ja päättää hakea hyvitystä loukatulle miehisyydelleen aseellisen konfliktin kautta. Jakeissa tuntuu yhdistyvän vieraanvaraisuuden loukkaaminen ja häpäisemiseen liittynyt haastaminen. Kieltäytymällä antamasta Daavidille ja hänen miehilleen ruokaa, sekä rinnastamalla Daavidin orjaan, Nabal häpäisee Daavidin ja hänen soturinsa, sekä asettaa itsensä Daavidin yläpuolelle. Näin Nabal haastaa Daavidin hegemonisen maskuliinisuuden ja kieltäytymällä vieraanvaraisuudesta murentaa omaa miehisyyttään. Maskuliinisuudestaan kiinnipitävä Daavid ei voi teh-

---

<sup>113</sup> Nissinen 10/2019–02/2020, luentosarja.

<sup>114</sup> Lipka 2016, 184–185.

dä muuta kuin lähteä vastaamaan haasteeseen aseellisesti. Kiinnostavaa jakeissa on, että Daavid ei ehdi kohdata haastajaansa, sillä Nabalın vaimo Abigail puuttuu tilanteeseen ja lähtee kohtaamaan lähestyvää Daavidia ruuan kanssa. Tekstissä Nabalın maskuliinisuutta tunnutaan pilkattavan. Nabal näyttäytyy miehenä, joka on kykenemätön kontrolloimaan ja hallitsemaan omia teitään kulkevaa vaimoansa. Nabalın miehisyyttä laskee myös se, että Abigail haukkuu Daavidille miestänsä Nabalia arvottomaksi ja nimeään myöten tyhmyriksi.<sup>116</sup> Tilanne on hie-  
man sama kuin naisten laulaessa, kuinka Daavid oli Saulia parempi taistelija. Maskuliinisuuden ulkopuolinen ja sille alisteinen nainen julistaa miehen olevan arvoton tyhmyri, eikä mies pysty vaikuttamaan asiaan. Daavid tuntuu nostavan Abigailin lähes maskuliiniseksi hahmoksi, kun hän ylistää tämän harkintakykyä ja tarkkanäköisyyttä (תָּמַר) (1. Sam. 25:33). Daavidin Abigailia koskeva ylistys laskee Nabalın miehisyyttä entistä enemmän. Abigail toteuttaa maskuliinista vieraanvaraisuutta ja harkintakykyä miestänsä paremmin. Miestoimija Nabal näyttäytyy järjestömänä tyhmyrinä, kun taas hänen vaimonsa edustaa miehen ominaisuudeksi katsottua järkeä. Näin Abigailin lähes maskuliininen toiminta ja sanat saattavat Nabalın miehisyyden naurunalaiseksi lukijan silmissä.

Miehen maskuliinisuuteen liittyneen ulkomuodon ja visuaalisen olemuksen tuhoaminen häpäisi miehen. Tekstissä Daavid lähettää sotilaitaan viemään Ammonin uudelle kuninkaalle Hanunille surunvalittelut tämän isän kuoleman johdosta. Hanun kuitenkin epäilee Daavidin miehiä vakoilijoiksi ja ottaa heidät kiinni. Ennen Daavidin miesten vapauttamista Hanun ajeltua heiltä pois toisen puolen parrasta ja leikkauttaa heidän vaatteensa tavalla, joka paljastaa miesten takapuolet. Kuultuaan asiasta Daavid kääsee häpäistyjä miehiä jäämään Jerikoon odottamaan parran takaisinkasvamista, ja palaamaan takaisin vasta myöhemmin (2. Sam 10:2–5). Heprealaisen Raamatun teksteissä parta on osa miehekkään taistelijan ulkonäköä. Kun Hanun leikkauttaa Daavidin sotilailta parran, hän riistää heiltä miehekkään ulkonäön ja pilkkaa heidän maskuliinisuuttaan tekemällä heidän kasvoistaan osin naismaisen karvattomia. Puolittaisen parranajon voi katsoa asemoivan Daavidin häpäistyt sotilaat miehen ja naisen ulkonäöllisen luokittelun ulkopuolelle. He eivät ole ulkonäöltään parrakkaita maskuliinisia miehiä, mutta eivät myöskään parrattomia naisia. Lemos katsoo, että syynä puolittaisen parranajon häpäällisyydelle voi olla muinaisten israelilaisten kielteinen suhtautuminen vajaavaisuutta ja viallisuutta ilmentäneeseen epäsymmetriaan.<sup>117</sup> Epäsymmetrinen parta liitti sotilaan kauneuden ulkopuolelle asemoituun visuaaliseen vajaavaisuuteen. Koska ideaalia maskuliini-

<sup>115</sup> Haddox 2010, 5.

<sup>116</sup> Nabal (נָבָל) tarkoittaa hepreaksi tyhmää, moukkamaista tai arvostelukyvyytöntä henkilöä tai tahoa.

<sup>117</sup> Katso myös Lemos 2006, 233; Koenig 2016, 498–499.

suutta edustava sotilas oli myös kaunis, niin puolittainen parranleikkuu laski hänen ulkomuotoonsa liittynyttä miehisyyttään.

Lipkan mukaan miehen sukupuolielimien ja alaruumiin paljastaminen oli häpeällistä. Jesajan kirjan luvussa 7:20 Jahve lainaa Assyrian kuninkaalta partaveitsen ja ajaa sillä joko samarialaisten tai juudalaisten parrat sekä häpykarvat (שֵׁער הָרִגְלִים).<sup>118</sup> Jahven teon syyksi Lipka katsoo Jumalan halun nöyryyttää teon kohteita, saada heidät tuntemaan itsensä alastomiksi, hauraiksi ja säädyttömiksi. Heprealaisen Raamatun tekstit antavat ymmärtää, että muinaisessa Israelissa sukupuolielimet tuli pitää peitettynä. Esimerkkinä tästä Lipka mainitsee Nooan, jonka alastomuus oli niin kauhistuttavaa, että kaksi hänen poikaansa pyrki peittelemään isänsä katsomatta häntä. Myös sodankäyntiin liittyi vangittujen vihollisten häpäiseminen alastomuuden ja sukupuolielimien paljaaksi ajelun avulla.<sup>119</sup>

Daavidin miesten parrat leikanneet ammonilaiset tuntuvat ajatelleen, että Daavidin sotilaiden häpäisy suututtaisi myös Daavidin (2. Sam. 10:6). On mahdollista, että sotilaiden maskuliinisuuden saattaminen naurunalaiseksi loukkasi myös heidän kuninkaansa miehisyyttä. Tällöin Daavidin oli pakko aloittaa sota, jotta hän osoittaisi olevansa kykenevä vastaamaan myös hänen omaa miehisyyttään loukkaavaan tekoon. Koenigin mukaan ammonilaisten kanssa käydyn sodan taustalla oli halu haastaa Daavidin maskuliinisuus.<sup>120</sup>

### 3.10. Puhetaito

Daavid esiintyy Heprealaisessa Raamatussa puhekyvyltään vakuuttavana hahmona. Saulin etsiessä itselleen harpunsoittajaa Daavidin ilmaistaan olevan kaiken muun miehisen ohella ”puheiltaan viisas / harkitsevainen” (1. Sam. 16:18).<sup>121</sup> Clinesin mukaan Daavid käyttää puhetta vallan ja manipuloinnin välineenä. Taito olla vakuuttava henkilö on samankaltainen osa miehisyyttä kuin esimerkiksi fyysinen vahvuus.<sup>122</sup> Daavidin puhelahjojen vakuuttavuus tulee hyvin esille, kun hän käy Goljatin kimppuun. Daavid tuntuu toteuttavan muinaisen Lähi-idän ajatusta siitä, että vihollisen solvauksiin tulee kyetä vastaamaan tai muuten hiljaa jäänyt osapuoli toimii epämiehekkäästi tai naisen tavoin. Daavidin puheet Israelin joukoille sekä Goljattille korostavat hänen kosmista maskuliinisuuttaan. Daavid on kuin Jumalalle kelpaava ase, jonka kautta Jahve lyö vihollisensa (1. Sam. 17:45–47). Daavidin puheen vakuuttavuus, tais-

<sup>118</sup> שֵׁער הָרִגְלִים tarkoittaa sananmukaisesti jalkakarvoja. Jaloilla viitataan Heprealaisessa Raamatussa toisinaan sukupuolielimiin. Lipka 2016, 183.

<sup>119</sup> Lipka 2016, 183.

<sup>120</sup> Koenig 2015, 499.

<sup>121</sup> Nifal -muodossa oleva verbi נִבֵּן tarkoittaa sanakirjan (BDB) mukaan ymmärtävää, älykästä, harkitsevaa ja hienotunteista.

<sup>122</sup> Clines 1995, 220.

telukyky ja rohkeus ovat jakeissa kytköksissä toisiinsa. Ne muodostavat kudelman, jonka tarkoituksena on korostaa Daavidin asemaa tulevana kuninkaana.<sup>123</sup> Daavidin puhelahjoja ei teksteissä kuitenkaan pelkästään ylistetä, vaan niitä kommentoidaan myös kielteiseen sävyyn. Ennen kuin Daavid kohtaa Goljatin, hänen veljensä Eliab kommentoi Daavidin olemusta ja läsnäoloa ilmaisemalla Daavidin olevan röyhkeä (יָדִי) ja pahasydäminen (רָע לִבָּי) (1. Sam. 17:28). Eliabin sanojen perusteella Daavidin hahmon vakuuttavuus näyttäytyi toisille tekstihahmoille ylimielisyytenä.

Tekstien Daavid osoittaa hegemonista maskuliinisuuttaan pyrkimällä vakuuttamaan haastajansa. Kun Daavidin hahmo säästää Saulin hengen kohdattuaan tämän luolan edessä pakomatkinsa aikana, tekstien kirjoittajat laittavat Daavidin puhumaan niin vakuuttavasti ja nöyrästi, että jopa Saul julistaa Daavidin olevan vielä Israelin kuningas (1. Sam. 24:4–21). Daavidin hahmo tuntuu jakeissa käyttävän nöyryyttä ja suhdettaan Jumalaan saadakseen hegemonisen maskuliinisuuden kärkipaikasta kilpailevan Saulin myöntämään Daavidin oleva seuraava kuningas.

Viimeisessä Heprealaisen Raamatun tekstissä olevassa Daavidin ja Mikalin kohtaamisessa kirjoittajat antavat Daavidille viimeisen sanan. Mikal on kommentoinut paheksuvaan ja halveksuvaan sävyyn Daavidin tanssia liiton arkun edessä. Sanoillaan Mikal performoi maskuliinisuutta ja haastaa Daavidin. Säilyttääkseen maskuliinisuutensa Daavidin on kyettävä vastaamaan Mikalin solvaukseen. Tilanne muistuttaa Daavidin ja Goljatin kohtaamiseen sijoitettua nenäkästä sananvaihtoa, jossa Daavid vastaa Goljatille ja korostaa kuinka Jumala on sekä hänen, että Israelin sotilaiden puolella. Kohdatessaan Mikalin Daavid asettaa itsensä samalla tavoin Jumalan puolelle ja korostaa julistuksellaan, kuinka Jumala on valinnut hänet kuninkaaksi, ei Saulia. Daavid on puolustanut puhekykyynsä liittynyttä maskuliinisuutta miehisyyden ulkopuolista haastajaa ja solvaajaa vastaan. Tekstien kirjoittajat eivät anna Mikalille enää vastausvuoroa, vaan korostavat Daavidin voittoa häivyttämällä Mikalin pois kertomuksesta ja ilmoittamalla, ettei Mikal saanut ikinä lasta. Daavid on puhetaitoon liittyvän miehisyyden huipulla ja hänet haastanut Mikal toiseutetaan ulos ideaalista naiseudesta julistamalla hänet lapsettomaksi.

Daavid tuntuu kykenevän antamaan arvoa myös maskuliinisuudesta periaatteessa osatoman naisen vakuuttavuudelle ja puhekyvylle. Kun Daavid koki Mikalin haastavan häntä halveksuvalla kommentillaan, niin Daavidia Nabal luota vastaan lähtenyt Abigail saa pitkistä Daavidille osoitetusta puheestaan suuren kiitoksen (1. Sam. 25:24–31). Tunnelmaltaan

---

<sup>123</sup> Katso myös Clines 1995, 219–220.

Mikalin kommentti ja Abigailin puhe eroavat suuresti toisistaan. Kun Mikal esitetään kommenttinsa kautta röyhkeänä, halveksivana ja haastavana, niin Abigail näyttäytyy nöyränä ja Daavidin maskuliinisuutta tukevana hahmona. Naisen puheelle tunnutaan annettavan positiivinen merkitys silloin, kun se edesauttaa hegemonista maskuliinisuutta edustavan miehen pyrkimyksiä ja miehisyyttä. Abigailin puhe tukee Daavidin kuninkuutta, kun Mikalin kommentti kyseenalaistaa Daavidin kyvyn toimia kuninkaalle sopivalla tavalla.

Hilary Lipka katsoo puhetaidon olleen tärkeää lähinnä hallitsijoille ja sodanjohtajille. Hänen mukaansa todisteita sen puolesta, että puhetaidon osoittamisella olisi ollut merkitystä tavallisten miesten maskuliinisuudelle, ei juuri ole. Puhetaitoa tärkeämpää oli se, että miehet kykenivät taistelemaan hyvin.<sup>124</sup>

### **3.11. Kelpaavuus Jumalalle**

Teksteistä välittyy näkemys siitä, että Jumala sekä tekee miehestä kuninkaan, että riistää tältä vallan tahtoessaan pois. Valta ja kuninkuus tulevat Jumalalta ja vain Jumalan sanelemat ehdot ja maskuliinisuuden määreet täyttävä mies voi säilyttää itsellään kuninkuuden.

Kun Daavid ei kykene performoimaan maskuliinisuuttaan Jumalalle kelpaavalla tavalla vaan menettää itsehillintänsä Batseban suhteen, häntä rangaistaan lapsen menetyksellä. Saul menettää kuninkuutensa ja kelpaavuutensa Jumalalle koska ei noudata Jumalan tahtoa. Saul toimii epämiehekkäästi pelkäämällä vihollista enemmän kuin Jumalaa (1. Sam. 13:11–14), sekä olemalla piittaamatta Jumalan määräyksestä ja taipumalla omien sotilaittensa tahtoon (1. Sam. 15:24). Näin kuninkuuteen kytkeytyvään maskuliinisuuteen näyttää liittyvän ehdoton tottelevaisuus Jumalan tahtoa kohtaan. Saulin maskuliinisuutta ja kelpaavuutta Jumalalle rapauttaa myös se, että hän turvautuu peloissaan henkienmanaajana toimivaan naiseen (1. Sam 28:6–28:20). Jakeissa Saul myös toiseutetaan miehisyydestä kuvailemalla osin kauhistumisen ta johtunutta pyörtymistä. Vaikka Daavidia kuvataan toisinaan teksteissä taistelua välttelevänä piileskelijänä, niin hädän hetkellä hän tuntuu luottavan Saulia enemmän Jumalaan. Kun Saul luopuu Jumalan tahdon noudattamisesta pelätessään sotilaitaan, niin Daavid luottaa Jumalaan ja saa Jumalan kautta rohkeutensa takaisin sekä kykenee toimimaan miehekkään sotapäällikön tavoin tuhoten rosvojoukon (1. Sam. 30:6–17). Miehisyyteen liittyvä rohkeus on teksteissä yksi osoitus miehen kelpaavuudesta Jumalalle.

Kun Daavid pakenee Absalomia Jerusalemissa (2. Sam 15:14), niin hän toimii toisin kuin hegemonisen maskuliinisuuden huipulla olevan hallitsijan tulisi toimia. Hän ei puolusta asemaansa haastajalta, ei osoita rohkeutta kohdata haastaja, eikä halua taistella. Hän jättää

kansansa ja sivuvaimonsa vaille heitä suojelevaa paimenta. Daavid tuntuu performoivan tilanteessa sellaisia ominaisuuksia, joita esimerkiksi assyrialaiset tekstit eivät pitäneet miehekkään hallitsijan ominaisuuksina. Daavidia kivitetään ja solvataan, mutta hän ei kuitenkaan tunnu puolustautuvan tai vastaavan pilkkaan. Vaikka Daavidin sosiaalinen ja fyysinen maskuliinisuus (jättää kansansa eikä taistele) tuntuvat paossa heikkenevän, niin hänen Jumalaan sidoksissa oleva kosminen maskuliinisuutensa pidetään tekstissä korkealla. Daavidin kosmisesta maskuliinisuudesta kertoo hänen luottamuksensa Jumalaan. Vaikka hän pakenee kuin taistelua pelkäävä ja maskuliinisuuden ideaalista luopunut soturi, niin hän luottaa Jumalaan ja alistuu Jumalan tahtoon. Jumalan tahtoon alistuva, ja täten Jumalalle kelpaava Daavid näyttäytyy häntä pilkkaavia miehiä miehekkäämpänä. Kun solvaajat ja kivittäjät asettuvat Jumalalle kelpaavaa Daavidia vastaan, niin heidän kosmisen maskuliinisuutensa voidaan katsoa laskevan.

Daavidin asemaa kosmisen maskuliinisuuden huipulla korostavat jakeet 2. Sam 22:1–51, joissa tekstin kirjoittajat virittävät Daavidin kosmisen miehisyyden huippuunsa. Jakeiden Daavid luottaa kaikessa Jumalaan. Teksti katsoo sotimisen taidon tuleva Jumalalta (2. Sam. 22:35), ja myös sodan voiton olevan Jumalan ansiota (2. Sam. 22:41). Hyvää taistelijaa määrittelevä maskuliinisuus tuntuu olevan osin ristiriitainen. Jotta Daavid täyttäisi hegemonisen maskuliinisuuden vaatimukset, hänen tulisi olla itsenäinen ja voittoon kykenevä taistelija. Samalla sodan lopputuloksen katsotaan kuitenkin olevan riippumaton ihmisestä ja täysin Jumalan käsissä.

### **3.12. Daavid maskuliinisuuksien verkossa**

Vaikka Samuelin kirjojen ja Ensimmäisen kuninkaiden kirjan kertomukset kuvaavat kuinka Daavid toisinaan epäonnistuu maskuliinisuuden osoittamisessa, niin Clinesin mukaan tekstit eivät kuitenkaan hyväksy epäonnistumisia tai höllennä suhtautumistaan maskuliinisuuden normeihin.<sup>125</sup> Clinesin mielestä Daavid ei ole uudenlainen mies, vaan perinteisten normien mukainen mieshahmo, joka kompuroi, ja jonka kompuroinnin kuvaamisen tarkoituksena on palvella normien ylläpitämistä.<sup>126</sup>

Daavidin rooliin taistelijana liittyvä fyysinen miehisuus ei tunnu muuttumattomalta. Vaikka hän täyttää jo kertomuksen alussa maskuliinisuuteen liittyvän aseiden käyttämisen taidon sekä kyvyn vakuuttavaan puheeseen, niin osa teksteistä tuntuu suhtautuvan häneen kuin täyttä miehisyyttä vailla olevaan nuorukaiseen. Daavidin fyysinen ja sosiaalinen miehisuus nousevat kertomuksen edessä kukoistukseen kosmisen maskuliinisuuden tukemana.

---

<sup>124</sup> Lipka 2016, 188.

<sup>125</sup> Clines 1995, 229.



Daavidin maine taitavana sotilaana, sekä hänen puheittensa ja toimiensa vakuuttavuus tukevat hänen sosiaalista miehisyyttään muiden miesten silmissä. Daavid joutuu toistuvasti performoimaan maskuliinisuuttaan teoin ja sanoin, sillä ilman miehisyyden jatkuvaa osoittamista sekä esimerkiksi muiden hallitsijoiden haastamista Daavidin mahdollisuus säilyttää asemansa hegemonisen maskuliinisuuden huipulla vaarantuisi. Daavidin kyky performoida kuninkuuteen liitettyjä tekoja on toisinaan hieman kyseenalainen. Daavid ei lähde todistamaan miehisyyttään taistelemalla, vaan jättäytyy Jerusalemiin ja suuntaa himonsa miehekkään Urian vaimoon. Tuloksena on osittainen miehisyyden romahtaminen.

Vaikka Daavidin sosiaalinen keho ja miehisuus on ollut riippuvainen hänen kyvystään performoida miehisyyttään fyysisesti, niin hänen sosiaalinen miehisyytensä arvostettuna johtajana ja kuninkaana ei kuitenkaan välttämättä murennu ajoittaisen taistelukyvyttömyyden takia (esimerkiksi 2. Sam. 21:15–17). Syynä tähän voi olla Daavidin fyysisen ja sosiaalisen kehon yhteys kosmiseen kehoon. Daavidin sotilaat katsovat Daavidin olevan Israelin kansan toivo ja täten Jumalalle kelpaava. Kun Daavidin fyysisen miehisyyden osoittaminen taistelussa epäonnistuu, niin Daavid tuntuu säilyttävän sosiaalisen maskuliinisuutensa kosmisen maskuliinisuutensa takia. Daavidin pysyminen maskuliinisuuden huipulla on kuitenkin riippuvaisista myös muiden hahmojen myötämaskuliinisuudesta. Daavid ei voi voittaa taisteluja ilman häntä tukevia sotilaista eikä hankkiutua haastajista eroon ilman Joabin kaltaista hahmoa.

Daavidin kosminen ruumis näyttäytyy vahvana Samuelin kirjoissa ja Ensimmäisessä kuninkaiden kirjassa. Daavid on hegemonisen maskuliinisuuden huipulla, mutta kompuroi silti fyysisen ja sosiaalisen miehisyytensä performoimisessa. Samalla kun Daavidin sosiaalinen ja fyysinen maskuliinisuus tuntuvat toisinaan laskevan, niin hänen kosminen maskuliinisuutensa pysyy pääsääntöisesti vahvana. Vaikka Daavid toimii osin Jumalan tahdon vastaisesti, on hän silti jatkuvasti Jumalalle kelpaava. Jumala rankaisee Daavidia, koska Daavid ei performoi miehisyyttään siten kuin hegemonisen maskuliinisuuden huipulla kuuluisi tehdä, vaan sekaantuu toisen miehen vaimona olevaan Batsebaan. Kompuroivasta maskuliinisuudesta huolimatta Daavidin kelpaavuus Jumalalle säilyy ja Jumalan lupaus Daavidille on yhä voimassa. Vanhenevan Daavidin kosminen maskuliinisuus säilyy, vaikka hänen kykynsä osoittaa omaa hegemonista maskuliinisuuttaan tuntuu rapistuvan. Näin Daavidin kosmisen maskuliinisuuden tai kehon voi ajatella olevan osin riippumaton hänen hegemonisesta maskuliinisuudestaan.

---

<sup>126</sup> Clines 1995, 231.

Daavidin miehisyyden tuntuu muodostavan verkon, jossa fyysinen keho, sosiaalinen keho ja kosminen keho ovat kytköksissä toisiinsa ja tukevat toisiaan. Daavidia koskevissa kertomuksissa miehisyyden pääpaino tuntuu olevan Daavidin asemassa Jumalan valitsemana kuninkaana. Tällöin Daavidin miehisyyden fyysisten ja sosiaalisten elementtien yhtenä tarkoituksena on tukea Daavidin kosmisen maskuliinisuuden kautta rakentuvaa kuninkuutta.

Vaikka Daavidin maskuliinisuus voi näyttää monimuotoiselta, niin se ei välttämättä ole sitä. Daavidin hahmo kompuroi ihanteellisen maskuliinisuuden performoimisen kanssa, mutta se ei tarkoita, että Daavidin kuvattaisiin luopuvan miehisyyden ihanteiden normeista. Daavidin hahmon kyvyssä performoida miehisyyteen liitettyä ideaalia on särö, mutta hahmoon kirjoitetut näkemykset miehisyydestä vaikuttavat olevan linjassa muinaisen Lähi-idän miehisyysskäsitysten kanssa.

## 4. Daavidin vaimot – seksiä, politiikkaa ja valtaa

Samuelin ja Ensimmäisen kuninkaiden kirjojen kertomukset keskittyvät vahvoihin ja valtaapi-täviin mieshahmoihin. Miespuolisten päähenkilöiden ympärillä on useita erilaisia rooleja ja tehtäviä omaavia henkilöitä. Osa hahmoista toimii tärkeinä kumppaneina päähenkilöil-le, toiset taas esiintyvät jakeissa vain hetken. Naiset tuntuvat olevan teksteissä sivurooleissa. Heitä käsittelevät tekstit ovat useimmiten lyhyitä ja sisältävät vain vähän tietoa itse naisista. Tekstien naisia koskevan tiedon vähäisyyden takia on vaikea hahmottaa kuinka paljon kirjoi-tukset heijastelevat sitä todellisuutta, jossa naiset muinaisessa Israelissa elivät.<sup>127</sup> Hebrealaisen Raamatun kirjoittajat ovat todennäköisesti olleet hyvässä sosiaalisessa asemassa olleita miehiä, eikä ole varmuutta kuinka paljon kirjoittajat tunsivat naisten elämää tai millainen kä-sitys heillä siitä oli. Tekstien luoma kuva naisista on kirjoittajien tekemien valintojen tulosta. Mieskirjoittajat ovat valinneet, mitä naisten elämään liittyviä tietoja, tunteita, toimia tai aja-tuksia he ovat ottaneet mukaan tekstiin. Kirjoittajien valinnat voivat paljastaa millaisia ovat olleet tekstien taustalla vaikuttaneet normatiiviset käsitykset sukupuolirooleista. Valinnat ker-tovat myös kirjoitusajankohdan poliittisista, teologisista ja ideologisista virtauksista.

Daavidin vaimoina teksteissä esiintyneistä Mikalista, Batsebast ja Abisagista kertovat kohdat ovat osin lyhyitä ja usein siroteltu useampaan kohtaan tekstiä. Esimerkiksi Mikalista kertovia jakeita on viisitoista ja ne löytyvät Ensimmäisen Samuelin kirjan luvuista 14, 18, 19 ja 25, sekä Toisen Samuelin kirjan luvuista 3 ja 6.<sup>128</sup> Poikkeuksena Daavidin vaimoista on Abigail, josta kertovat jakeet löytyvät Ensimmäisen Samuelin kirjan luvusta 25. Tämän jäl-keen Abigailista löytyy yksittäisiä jakeita, jotka ovat kytköksissä Daavidia koskeviin tapah-tumiin.

Daavidin vaimoja on vaikea tarkastella yksittäisinä hahmoina, sillä he tuntuvat olevan olemassa vain suhteessa miehiin. Naishahmoja sisältävät kertomukset on helpompi ymmärtää, jos lukija on perillä aikaisemmista Daavidia koskevista tapahtumista. Hahmojen pääasiallinen tehtävä on auttaa viemään Daavidia koskevia tapahtumia eteenpäin. Lisäksi yhteistä Daavidin vaimoille on se, että Daavid vaikuttaa valitsevan puolisoikseen kauniita, älykkäitä ja hyvän sosiaalisen tai poliittisen aseman omaavia naisia.

---

<sup>127</sup> Hackett 1992, 86.

<sup>128</sup> Masoreettisessa tekstissä ja Septuagintassa Mikal esiintyy myös jakeessa 2. Sam. 21:8. Kirkkoraamattu 1992 ja NRSV käyttävät jakeessa kuitenkin Mikalin sijasta nimeä Merab, joka oli myös Saulin esikoistytären nimi (1. Sam. 14:49) Jakeen perusteella Mikal ei olisi ollut lapseton, vaan viiden pojan äiti.

#### **4.1. Mikal - rooli kahdessa kuninkaallisessa hovissa**

Mikal on Daavidin vaimoista ensimmäinen ja monilla tavoin poikkeuksellinen. Hänellä tuntuu olleen saman aikaisesti sekä kuninkaan tyttären asema, että kuninkaan vaimon asema. Kuninkaan tyttäreltä odotettiin todennäköisesti lojaalisuutta isälleen ja toimimista Saulin kuninkuutta vahvistavalla tavalla. Tällainen toiminta saattoi tarkoittaa myötämielistä suhtautumista isän valitsemaan puolisoon, sekä puolison hiljaista ohjailua kuninkaan eduksi. Avioituessaan nainen siirtyy isänsä hallintavallan alta aviomiehensä hallintavallan alle. Avioituneen naisen tulisi edistää ensisijaisesti miehensä etuja, jolloin Mikalin haasteeksi voi muodostua se, kuinka hallita jännite kuninkaana toimivan isän ja puolisona olevan Daavidin etujen välillä.

Mikalista kirjoitetaan Samuelin kirjoissa vain viidentoista jakeen verran. Tekstin vähäisyydestä huolimatta jakeiden avulla voidaan luoda osittainen katsaus tekstissä näyttäytyvän Mikalin elämään. Tulee huomata, että Mikalin tarina koostuu tapahtumista, joissa hän esiintyy aina suhteessa johonkin mieheen. Tekstissä kerrottu Mikalin tarina sisältää avioliiton Daavidin kanssa, Daavidin pelastamisen Saulin käsistä, uuden aviomiehen Paltin, paluun takaisin Daavidin hoviin ja lopulta viimeisen tekstitason kohtaamisen Daavidin kanssa. Ajoittain Mikal katoaa täysin pois lukijan näköpiiristä, palaten välillä takaisin vain kadotakseen lopulta kokonaan. Kertomus itse Daavidista jatkuu, mutta Mikalista ei tämän jälkeen puhuta enää mitään.

##### **4.1.1. Rakastumisen huumaa**

Mikal esitellään lukijalle tarkemmin kertomalla hänen tunteistaan Daavidia kohtaan ”Ja Saulin tytär Mikal rakasti Daavidia, ja asia miellytti Saulia” (1. Sam 18:20).<sup>129</sup> Kertomuksen jatkuessa selviää, että Mikalin tunteita koskevan tiedon myötä Saul halusi tehdä tyttärestään ansan Daavidille (1. Sam. 18:21). Saulin lopullisena tavoitteena ei ollut Daavidin saaminen vävyksi, vaan Daavidin surmaaminen. Kun Saul asettaa morsiamen hinnaksi sata filistealaisten esinahkaa, hän olettaa vihollisen surmaavan Daavidin tämän pyrkiessä täyttämään mahdotonta tehtävänsä. Daavid kuitenkin surmaa vihollissotilaat ja lunastaa morsiamen hinnan tuodessaan filistealaisten esinahat Saulille. Tällöin Saulille ei jää muuta vaihtoehtoa kuin antaa Mikal Daavidille vaimoksi (1. Sam. 18:25–27).

Ensimmäisen Samuelin kirjan jakeessa 18:28 Mikalin rakkaudentunne mainitaan uudelleen ja todetaan Saulin ymmärtäneen Herran olevan Daavidin kanssa. Luvussa 18 ei kuitenkaan kerrota enempää Mikalista, tai valaista tekstihahmon persoonaa. Mikalin ikä, ulkoinen olemus tai mahdollinen viisaus jäävät lukijan ulottumattomiin. Mikalin luonteen tai olemuk-

sen kuvaamisella ei välttämättä ollut kirjoittajille merkitystä, sillä kirjoittajien motiivit ovat voineet olla poliittisesti ja teologisesti suuntautuneita. Mikalin antaminen Daavidille vaimoksi rakentaa Daavidin kuninkuutta ja Saulin vallan romahtamista. Samalla tapahtumat pyrkivät korostamaan Daavidin kelpaavuutta Jumalalle ja sitä kenellä on hallussaan todellinen valta. Näin yksi Mikalin hahmon rooleista voi olla Daavidin kuninkuuden perustan luominen. Mikal voidaan nähdä hahmona, jonka tehtävänä kertomuksissa on tukea Daavidin asemaa maskuliinisuuden huipulla.

David Clinesin mukaan maininnat Mikaelin rakkaudesta Daavidia kohtaan ovat ainoat jakeet Heprealaisessa Raamatussa, jossa kerrotaan suoraan naisen rakastavan miestä.<sup>130</sup> Mikalin rakkauden 'julistus' on poikkeuksellista toimintaa Heprealaisen Raamatun teksteissä esiintyvältä naiselta, sillä naisten ei välttämättä oletettu ilmaisevan rakkauttaan miehiä kohtaan. Yleensä mies valitsi itselleen puolison tai avioliitto järjestettiin perheiden välillä. Teksti antaa kuitenkin ymmärtää, että Mikal valitsi itse aviomiehensä (vaikkakin tarvitsi asiaan isänsä Saulin hyväksynnän). Tällöin hän toimi tavalla, joka yleensä liitetään miehen toimintatapoihin.<sup>131</sup> Mikalin rakkauden julistus tulee tekstissä esiin yllättäen. Mikalista kertovien jakeiden vähyydestä johtuen lukija joutuu itse rakentamaan käsityksen suhteen muodostumisesta. Epäselväksi jää millä tavalla ja miksi Mikal rakasti Daavidia. Clinesin mukaan kaikki Mikalin rakkaudentunteisiin ja tunteiden syntymiseen liittyvät näkemykset ovat tulkintoja.<sup>132</sup>

Tieto Mikalin rakkaudesta antaa ymmärtää, ettei avioliitto Daavidin kanssa ollut Mikalin mielestä epätoivottava.<sup>133</sup> Koska Saul on saanut asian tietoonsa, niin Mikalin on täytynyt kertoa rakkaudestaan jollekin. Teksti ei kuitenkaan ilmaise millä tavoin tai kenelle Mikal on puhunut. Herbert Lockyer esittää, että rakkauden ilmaiseminen kertoo Mikalin olevan luonteeltaan epätavallisen voimakas hahmo, joka ei epäröi tuoda esille omaa tahtoaan.<sup>134</sup> Lockyer ei ota kantaa siihen onko voimakastahtoisuus pelkästään persoonallisuuden piirre, vai onko jakeessa kyse Mikalin ideologisesta halusta käyttää sosiaalista asemaansa hyväkseen ja toimia naisena aktiivisemmin.

Aiempi teksti kertoo Mikalin veljen Joonatanin rakastaneen Daavidia kuin omaa henkeään (1. Sam. 18:1). Saulin tilanne oli tukala, sillä oma kruunuperillinen oli Daavidin puolella ja vävyn ohjaileminen tyttären kautta ei vaikuta onnistuvan. Tekstistä syntyy vaikutelma, että

---

<sup>129</sup> Käännös tekijöiden oma.

<sup>130</sup> Clines 1991a, 32–33.

<sup>131</sup> Berlin 1982, 70.

<sup>132</sup> Clines 1991a, 34–35.

<sup>133</sup> Jackson 2012, 142–143.

<sup>134</sup> Lockyer 1991, 227, 229. Lockyer esittää Mikalin nimen tulevan Mikaelista, jonka hän katsoo tarkoittavan ”Joka on Jumalan kaltainen”.

Saul oli menettämässä otteensa tyttärestään. Mikalin tunne alleviivaa Saulin vallan murentumista ja lujittaa Daavidin asemaa tulevana kuninkaana, joten Mikalin rakkaudentunnustus voi olla kirjoittajien ideologinen valinta.

Tekstin mukaan Saul tarjosi Daavidille puolisoiksi ensin esikoistytärtään Merabia. Daavid oli aluksi pitänyt itseään arvottomana kuninkaalliseen perheeseen ja pohti, onko hänestä kuninkaan vävyksi. Kun Daavidin piti naida Merab, hänet olikin annettu puolisoiksi mehola-laiselle Adrielille (1. Sam. 18:19). Mikalin morsiamen hintana olleiden sadan filistealaisten esinahan hankkiminen tuntuu inspiroineen Daavidia.<sup>135</sup> Morsiamen hinnan maksaminen oli osoitus Daavidin kyvystä performoida sotilaallista maskuliinisuuttaan. Daavid ei enää pohtinut kelpaavuuttaan, vaan oli mielissään päästessään kuninkaan vävyksi (1. Sam. 18:26–27). Se myös antoi Saulille lisätodisteita siitä, että Daavid oli kykenevä ja vaarallinen haastaja.

Daavidin valtapyrkimysten kannalta hyvän sosiaalisen aseman omannut Mikal oli hyödyllinen puoliso. Tekstissä Mikal näyttäytyy nykylukijalle osin välineellisenä hahmona. Tekstin painotus on Daavidissa, hänen valtaannousussaan ja maskuliinisessa kamppailussaan Saulin kanssa. Kyse on miehekkäästä valtataistelusta, jossa Mikalin arvo perustuu osin hänen sukulaisuuteensa kuninkaan kanssa. Tämä saattaa olla syy, miksi kirjoittajat eivät ole kokeineet tarpeelliseksi käsitellä muita sellaisia Mikalin ominaisuuksia, jotka ovat voineet vedota Daavidiin. Teksti ei myöskään kerro mitään Daavidin mahdollisesta rakkaudesta Mikalia kohtaan, vaan kysymys jää auki. Clinesin mukaan teksti jättää lukijan pohdittavaksi sen, suuntautuiko Daavidin mielenkiinto enemmän kuninkaalliseen perheeseen kuin itse Mikaliin.<sup>136</sup>

#### 4.1.2. Isän ja aviomiehen välissä

Mikalin ja Daavidin välistä suhdetta valaisevat Ensimmäisen Samuelin kirjan jakeet 19:11–14. Tekstissä kerrotaan kuinka Saul yrittää jälleen kerran surmata Daavidin. Mikal varoittaa miestänsä ja kehottaa Daavidia pakenemaan hovista. Pakoretken mahdollistamiseksi Mikal auttaa Daavidia laskeutumaan alas ikkunasta. Harhauttaakseen Saulin miehiä Mikal asettaa sänkyyn jumalankuvan (תַּרְפִּים), laittaa sen pään päälle vuohenkarvaverkon ja peittelee luomuksensa vaatteilla. Saulin miehille Mikal valehtelee Daavidin olevan kipeä, joten Saul pyytää miehiään kantamaan Daavidin sänkyineen hänen luokseen. Tällöin Mikalin sekä Daavidin juoni paljastuu, ja Saul ymmärtää Daavidin päässeensä pakoon. Vaikka Saul ilmaisee olevansa pettynyt tyttärensä petokseen, Mikal jatkaa valehtelua väittäen Daavidin uhanneen hänen henkeään ja vaatineen vapaaksi pääsyä.

---

<sup>135</sup> Clines 1991a, 31.

<sup>136</sup> Clines 1991a, 37–38.

Aikaisemmin Daavidin on pelastanut Saulilta esimerkiksi hänen oma taistelukykyensä liittynyt väistelytaitonsa tai välillisesti Joonatan (1. Sam. 18:11; 19:4–6). Tällä kertaa Daavidin pelastaa Saulin kynsistä maskuliinista toimintakykyä osoittanut Mikal. Aloite siitä, että Daavidin pitää paeta tulee Mikalilta. Adele Berlinin mukaan kohdassa on erityistä se, että Mikal on tilanteessa aggressiivinen ja fyysinen toimija.<sup>137</sup> Toimiessaan tällä tavoin Mikal tuntuu astuvan yli naiseuteen liitettyistä toimintamalleista.

Ensimmäisen Samuelin kirjan jakeessa 19:11 Mikalista puhutaan Daavidin vaimona, eikä enää Saulin tyttärenä. Ilmaisuihin kertoo, että Mikal toimii miehensä edun mukaisesti, eikä lojaalisuuden kohteena ole ensisijaisesti hänen kuninkaana toimiva isänsä. Mikal ei kuitenkaan monien tulkitsijoiden mielestä ansaitse suitsutusta auttamistoiminnastaan. Melissa Jackson kiteyttää Mikaliin osoitetun kritiikin kahteen tekijään: valehteluun ja jumalankuvan käyttöön. Siinä missä Joonatan on riskeerannut oman henkensä noustessaan isänsä tahtoa vastaan, Mikal valehtelee ja väittää henkensä olleen vaarassa Daavidin taholta. Mikal valehteli myös Saulin miehille ja erehdytti heidät luulemaan, että sängyssä makasi Daavid, vaikka peiton alla oli pelkkä jumalankuva. Tulkitsijoiden kritiikin kohteena on ollut erityisesti se, että valehtelemisen katsotaan olevan vääränlaista ja petollista toimintaa. Jumalankuvan käyttö herättää myös kysymyksen siitä, minkälaista uskonnollisuutta Mikal edusti.<sup>138</sup>

Heprealaisessa Raamatusta löytyy useita kohtia, joissa nainen käyttää juonittelua saadakseen asiat toimimaan haluamallaan tavalla. Nainen on alisteinen suhteessa mieheen ja odotukset naisen toiminnalle ovat erilaiset kuin miehen. Täten naisen käytössä olevat keinot toimia ovat erilaiset kuin miesten. Aseita ja fyysistä voimaa käyttävä nainen on harvinaisuus, joten nainen turvautuu usein kierouteen tai oveluuteen.<sup>139</sup> Jumalankuvan käyttö nukkena antoi Daavidille etumatkaa ja teon voi ajatella kertovan Mikalin kekseliäisyydestä ja oveluudesta.<sup>140</sup> Tekstissä käytetty ilmaisu jumalankuva (הַתְּרָפִים) (1. Sam. 19:13) saattaa kertoa kirjoittajien halusta esittää, ettei Mikal uskonut Jumalaan samalla tavoin kuin Daavid. Sama kysymys Mikalin uskonnollisuudesta voi herätä, kun Mikal paheksuu Daavidin tanssia liiton arkun edessä. Mikäli Mikalin uskonnollisuutta on tietoisesti rakennettu Daavidista poikkeavaksi, niin asialle voi olla syy. Mikalin uskonnollinen erilaisuus saattoi olla yksi tapa vahvistaa mie-

<sup>137</sup> Berlin 1982, 70–71. Adele Berlin kääntää näkökulman niin, että Mikal on Joonatania aggressiivisempi ja fyysisempi. Mikalin toiminta voi olla maskuliinista, kun Joonatanin käyttäytyminen taas feminiinistä.

<sup>138</sup> Jackson 2012, 144–145; Hugenberger 1991, 205.

<sup>139</sup> Esimerkiksi Tamar (Gen. 38:13–26) ja Lootin tyttäret (Gen. 19:31–36).

<sup>140</sup> Myös Raakelin hahmoon liittyy jumalankuva. Jakeissa Gen. 31:19, 31–44 Raakelin suorittama jumalankuvan varkaus toimii tarinaa eteenpäin vievänä elementtinä. Katso myös Jackson 2012, 146.

hen ja Jumalan välistä suhdetta. Tällöin korostettaisiin sitä, että nainen voi olla suoraan suhteessa Jumalan vain poikkeustilanteessa.

Mikalin valehtelua isälleen voidaan tarkastella kahdesta näkökulmasta. Mikalin valehtelun kuvaaminen saattoi heijastella kirjoitusajan näkemyksiä siitä, miten naisen on oletettu toimivan. Toiseksi huomio kiinnittyy Mikalin isälleen suuntaamiin sanoihin, joissa hän kertoo Daavidin uhanneen henkeään. Mikal ei myönnä pettäneensä Saulia, vaan antaa isälleen ymmärtää olleensa vain tilanteen uhri. Jae voi myös ilmentää kirjoittajien ajatusta siitä, että naisen tulee olla lojaali ensisijaisesti miehelleen. Tekstien kuvaama Saul on luonteeltaan äkkipikainen, joten Mikalin hahmon valehtelun motiivi saattaa olla isäsuhteen ja oman hengen varjelu. Esther Fuchsin mukaan tyttäret on Heprealaisessa Raamatussa kuvattu eräänlaisessa väli-tilassa elävinä hahmoina. Tyttärien oikeudet ovat heikommat kuin poikien, eivätkä he olleet täysin turvassa kodissaan tai sen ulkopuolella.<sup>141</sup>

#### **4.1.3. Kaksi puolisoa**

Daavidin lähtiessä pakomatkalta (1. Sam 19:18), Mikal katoaa teksteistä pitkäksi aikaa. Tekstit mainitsevat Mikalin seuraavan kerran vasta kun Saulin kerrotaan antaneen hänet Daavidin ensimmäisen vaimon, Laisin pojalle Paltille puolisosiksi (1. Sam. 25:44). Vaikka jae on tekstinä lyhyt, niin se sisältää tietoa Saulin, Mikalin ja Daavidin suhteesta. Saul on nöyryyttänyt Daavidia olemalla piittaamatta tämän Mikaliin suuntautuneesta hallintavallasta. Saul ei onnistunut yrityksessään surmata Daavid, mutta hän pystyi häpäisemään Daavidin maskuliinisen suojelukyvyn antamalla tyttärensä toisen miehen puolisosiksi. Samalla kyseenalaistui myös Daavidin kuuluminen Saulin perheeseen ja hoviin. Lisäksi jae kertoo Mikalin välinearvosta. Mikal tuntuu olevan Saulille keino häpäistä haastajana näyttäytyvä Daavid sekä eräänlainen ase Daavidia vastaan. Koska Saul ei ollut saanut surmattua haastajaansa taistelijoiden käyttäminä aseina, hän lyö Daavidia Mikalin hallintavallan menettämiseen liittyvällä häpeällä. Jae ei kerro Mikalin omasta toiminnasta mitään, eikä teksti ilmaise onko Mikalilla ollut sananvaltaa asiassa. Mikal näyttäytyy jakeessa kahden hegemonista maskuliinisuuttaan performoivan mieshahmon hyväksikäyttämänä välineenä.

Mikalin rooli vallankäytön välineenä vahvistuu, kun Saul antaa tyttärensä puolisosiksi Paltille. Myöhemmin Saulin kuoltua Mikal haetaan Daavidin vaatimuksesta pois Paltin luota. Heprealaisen Raamatun tyyliin teksti ei kerro, mitä Mikal tilanteessa tuntee tai rakastiko hän enää Daavidia. Nainen on objekti, jonka asioista päättävät hegemonisen maskuliinisuuden huipulla olevat miehet. Mikal ei performoi enää maskuliinisuutta samoin kuin Daavidia autta-

---

<sup>141</sup> Fuchs 2003, 177.



essaan. Mikal mainitaan tekstin kohdassa nimenä, mutta toimivana hahmona hän ei ole läsnä. Tästä huolimatta Mikalin vaikutus tuntuu näkyvän tekstin mieshahmojen toiminnassa. Tekstin mukaan Palti seurasi poisvietävää Mikalia itkien, joten hänen käytöksensä voi antaa tilaa tulkinnoille. Paltin itku voi kertoa tunteista Mikalia kohtaan, tai se voi edustaa majesteetillista itkua, jota performoidaan kun kohdataan suuri suru.<sup>142</sup> Paltin emotio voi kertoa myös, että hän suree Mikalin mukanaan tuoman sosiaalisen aseman menettämistä. Teksti ei suoraan kerro mistä Paltin itkussa on kyse, mutta se paljastaa, että Mikalilla on merkitystä.

Daavidin halu saada Mikal takaisin ei tunnu johtuvan rakkaudesta. Mikalin jääminen Saulin suvun hallintavallan alle, olisi voinut tehdä hänestä panttivangin ja asean Daavidia vastaan. Tämä käy ilmi Daavidin keskustelussa Abnerin kanssa, jossa hän pyytää palauttamaan Saulin tyttären. Hackettin mukaan on mahdollista, että Saulin tyttärenä Mikal oikeuttaisi Daavidia vaatimaan Saulin kruunua.<sup>143</sup> Jakeessa 2. Sam. 3:14 Daavid lähettää Isbosetille viestin vaatien vaimonsa Mikalin palauttamista. Tarkoituksena on saattanut olla muistuttaa Isbosetia siitä, että Mikal on Daavidin vaimo, Daavidin omaisuutta, siirtynyt Daavidin sukuun ja Saulin suvun tulisi kunnioittaa sopimusta.<sup>144</sup>

Tekstit eivät kerro mitä Mikalille tapahtui sen jälkeen, kun hänet palautettiin Daavidin hoviin. Palti poistui näyttämöltä ilman taistelua Mikalista ja Daavid eteni jälleen omien tapahtumiensa pyörteissä. Tekstien perusteella saa kuvan, että Mikal oli ensisijaisesti Daavidin vaimo ja ettei hän missään vaiheessa olisi ollut Paltin vaimo. Oma kysymyksensä on se mitä Mikalia käsittelevät jakeet kertovat tekstien kirjoittamisajan käytännöistä. Oliko kuninkaalle sallittua antaa oma tytär toiselle miehelle, vaikka tyttären ensimmäinen mies oli edelleen elossa. Tulee huomata, että tekstien kirjoitusaikana avioliittoa ei hahmotettu samoin kuin modernina aikana. Daavid kuitenkin haluaa Mikalin takaisin, eikä syytä vaimoaan tai Paltia aviorikoksesta. Mistään näistä tekstin kirjoittaja ei kerro. Toisaalta ei kerrota sitäkään minkälaisen aseman Mikal sai Daavidin hovissa.

#### **4.1.4. Rakkaudesta halveksuntaan**

Toisen Samuelin kirjan kuudennessa luvussa kerrotaan liiton arkun saapumisesta Jerusalemiin. Jakeissa 6:16 ja 6:20–23 käydään läpi Mikalin ja Daavidin viimeistä teksteissä kuvattua kohtaamista. Tekstikohdat kertovat Mikalin Daavidiin ja hänen liiton arkun edessä tapahtuneeseen tanssiin suuntautuneesta moitteesta, Daavidin reaktiosta ja Mikalin kohtalosta. Mikal esitellään tekstissä Saulin tyttärenä, mikä korostaa Mikalin sosiaalista asemaa entisen kunin-

---

<sup>142</sup> Nissinen 10/2019–02/2020, luentosarja.

<sup>143</sup> Hackett 1992, 91.

kaan tyttärenä. Ilmaisumuoto ei tunnu asettavan Mikalia Daavidin hallintavallan alle, vaan isänsä vallan alle. Teksti kertoo Daavidin menneen siunaamaan perhettään ja Mikalin tulleen ulos tapaamaan Daavidia, mutta jakeet eivät ilmaise suoraan Mikalin olleen Daavidin vaimo (2. Sam 6:20).

Katsoessaan Daavidin tanssia liiton arkun edessä Mikal vaikuttaa vihamieliseltä ja tuntee tekstin mukaan halveksuntaa (וִתְבַּז) Daavidia kohtaan (2. Sam 6:16). Mikalin Daavidille osoittamat sanat tuntuvat sisältävän pilkkaa, ivaa ja kenties mustasukkaisuutta ”Ja Daavid palasi tervehtimään / siunaamaan perhettään. Ja Saulin tytär Mikal tuli ulos tapaamaan Daavidia ja sanoi: Kuinka kunnioitettava oli tänä päivänä Israelin kuningas, joka tänään paljasti itsensä hänen palvelijoidensa naispalvelijoiden silmille niin kuin häpeämätön paljastaa itsensä” (2. Sam. 6:20).<sup>145</sup> Jae ei kerro rakastiko Mikal Daavidia kuten aikaisemmin. Mikalin moittiva puheenvuoro Daavidille paljastaa kuitenkin jotain Mikalin luonteesta. Mikal näyttäytyy puheiltaan aktiivisena toimijana, joka uskaltaa ilmaista tunteensa. Tunteiden ilmaisu tuntuu olevan teksteissä esiintyvän Mikalin hahmon pysyvä ominaisuus. Mikaliin liitettyjen tunteiden laajuus on suuri, sillä hahmon emotiot kattavat sekä rakkauden, että halveksunnan. Lisäksi on huomionarvoista, että kyseiset tunteet suuntautuvat täysin yhteen tekstin hahmoista, eli Daavidiin. Tekstissä tuntuu olevan läsnä myös Mikalin kokema mustasukkaisuuden tunne. Hackettin mukaan Daavidin osittainen alastomuus lukuisten naisten edessä saattoi synnyttää Mikalissa huolen oman seksuaalisuuden ja viehätysvoiman vähenemisestä.<sup>146</sup> Tekstissä esiintyvän Mikalin hahmo tietää, että hänen isänsä kuninkuus ja suku oli nujerrettu. Jakeissa käydyn dialogin perusteella Mikalin sosiaalinen asema kuninkaan puolisona ei ollut enää vahva. Hackett esittää, että Daavidin ja Mikalin kohtaamisessa sekoittuu kuninkaallinen ja seksuaalinen konflikti.<sup>147</sup>

Mikalin Daavidiin suuntaama halveksunta voi olla myös Jahven uhmaamista, sillä hän suuntaa pilkkansa Jahven valitsemaan ja Hänelle kelpaavaan Daavidiin. Halveksunnallaan Mikal saattaa osoittaa epäluottamusta Jahven kykyyn valita kansalle sopiva kuningas. Mikalia koskevissa kertomuksissa on jo aiemmin mahdollisesti esiintynyt kyseenalaista uskonnollisuutta Mikalin hallussa olleen jumalankuvan takia. Melissa Jackson kuitenkin kiistää Mikalin halveksuneen Jahvea, ja esittää Mikalin suunnanneen kritiikkinsä pelkästään Daavidiin. Mikal

---

<sup>144</sup> Katso myös Clines 1991b, 136.

<sup>145</sup> Käännös tekijöiden oma.

<sup>146</sup> Hackett 1992, 91.

<sup>147</sup> Hackett 1992, 91.

on Jacksonin mukaan jakeissa samankaltainen Daavidin käytöstä kritisoiva hahmo kuin profeetta Natan.<sup>148</sup>

Mikalin lauseet kertovat hänen olevan myös teräväkielinen ja kykenevän sanallisesti haastamaan kuninkaan. Tältä osin Mikal tuntuu omaavan maskuliinisia ominaisuuksia. Koska Mikalin sanoissa Daavidille on mukana haastavuutta, niin maskuliinisuudestaan tarkka kuningas ei voi jättää miehisyyden ulkopuolelle kuuluvaksi katsottua ja toiseutta edustavaa teräväkielistä naista rankaisematta. Daavid vastaa Mikalin halveksuntaan jakeessa 2. Sam. 6:21 ja julistaa kuinka Jahve on valinnut hänet, ei Mikalin isää tai isän sukua Israelin kansan hallitsijaksi. Mikalin osa Daavidin vallan varmistajana tuntuu jakeessa tulevan päätökseen. Daavid on nyt kuningas eikä tarvitse enää entisen kuninkaan ja kilpakumppaninsa Saulin tyttärtä valtansa vahvistamiseen. Mikal näyttäytyy osin tarkoituksensa täyttäneeltä välineeltä, jolla ei ole enää merkitystä Daavidin valtapyrkimyksille.

Loppuhuipennuksena Mikalin tragedialle viimeiset hänestä kertovat jakeet paljastavat, ettei Saulin tytär Mikal koko elinaikanaan saanut lasta (2. Sam 6:23). Korostamalla Saulin tyttärenä olemista ja lapsettomuutta, Mikal asemoitiin valtansa menettäneen kuninkaan sukuun, sekä sellaisten naisten ryhmään, joka ei ollut kyennyt täyttämään vaatimusta poikalasten synnyttämisestä kuninkaalle. Jae myös tuntuu korostavan Mikalin toiseutta Daavidin suvusta, ja sulkee hänet ulos hallitsijasuvun tulevaisuudesta. Mikalin kohtalolla voi olla näin myös poliittinen ulottuvuus. Ajatus Mikalin lapsettomuudesta voi kertoa kirjoittajien halusta ilmaista, ettei Saulin suvulla ollut minkäänlaista osaa kuninkuuden ottaneeseen Daavidin sukuun.

Jättämällä pois ilmaisu Daavidin vaimona olemisesta, Mikalin lapsettomuus jäi hänen itsensä syyksi, ei Daavidin. Jakeet eivät kerro onko lapsettomuuden syynä Jumalan aiheuttama hedelmättömyys vai Daavidin haluttomuus maata Mikalin kanssa. Mikalin hahmon lapsettomuus tuntuu kuitenkin rangaistukselta, jonka syynä voi olla Daavidin haastaminen ja maskuliinisuuden osittainen omiminen. Mikalin lapsettomuuden mainitsemisen jälkeen hänen hahmonsä muuttuu merkityksettömäksi ja katoaa tekstimaailmasta lopullisesti.

#### **4.1.5. Mikalin naiseus**

Mikalin sosiaalinen asema on alussa hyvin vahva, ja kuninkaan tyttärenä hän on todennäköisesti ollut haluttu puoliso. Tekstien perusteella Mikalin hahmo tuntuu käyttävän asemaansa hyväkseen toimiakseen naisille epäsovivaksi katsotulla tavalla. Esimerkkinä tästä voidaan pitää Daavidiin suuntautuneen rakkauden kertomista, rohkeutta paheksua Daavidin käytöstä

---

<sup>148</sup> Jackson 2012, 150–151.

liiton arkun edessä, sekä kuninkaana toimineen Saulin huijaamista. Tekstien perusteella Mikalin poliittinen merkitys on koko ajan suuri, sillä häntä käytetään välineenä kahden hegemonista maskuliinisuutta tavoittelevan miehen välillä. Mikalin poliittisen merkityksen ja sosiaalisen aseman kytkös näkyy, kun Saul antaa hänet puolisoiksi Paltille. Samalla Mikalin oma asema naisena ja vaimona muuttuu epäselväksi, sillä Mikal on tällöin sekä Paltin, että Daavidin puoliso. Kun Daavid hakee Mikalin takaisin, kyseessä on Daavidin halu vahvistaa omaa kuninkuuttaan.

Mikalin kosminen keho tuntuu olevan jatkuvasti alisteisessa asemassa, eikä Mikalilla näytä olevan erityisasemaa Jumalan silmissä. Mikalin moite puolialastomana tanssineelle Daavidille voi toisaalta tarkoittaa, että Mikal haluaa sitoutua tiettyihin käyttäytymisnormeihin, joita tulisi noudattaa etenkin Liiton arkun edessä. Daavidin omaa asemaansa korostava kommentti tuntuu kuitenkin toiseuttavan Mikalin kosmisen kehon.

Mikalin fyysinen keho jää osin arvoitukseksi, sillä hänen ei kerrota olevan kaunis tai viisas. Mikalin jääminen lapsettomaksi kyseenalaistaa hänen kykynsä toteuttaa onnistuneesti ihanteellista naiseutta. Berlinin mukaan Mikal ei täytä Heprealaisessa Raamatussa kuvattua perinteistä naisen roolia. Mikal toimii epänaïsellisesti eikä häntä kuvata kauniiksi. Hahmona hänellä vaikuttaa olevan omat oikeutensa ja hän näyttäytyy tärkeänä henkilönä tapahtumien kulussa.<sup>149</sup>

## **4.2. Abigail - Daavidin hegemonisen maskuliinisuuden kannattaja**

Abigailin ja Daavidin suhteesta kerrotaan Ensimmäisen Samuelin kirjan luvussa 25. Tämän jälkeen hänet mainitaan Samuelin kirjoissa ja Aikakirjoissa yksittäisissä jakeissa.<sup>150</sup> Mikaliin tai Batsebaan verrattuna, Abigailin merkitys Daavidille tuntuu rajoittuvan yhden luvun sisään. Kaikki merkittävä mitä tiedetään Abigailista ja hänen kohtaamisestaan Daavidin kanssa, löytyvät luvun 25 jakeista 2–42.

Andre Lemairen mukaan Abigailin hahmo on nähty kirjallisuuskriittisissä tutkimuksissa ristiriitaisena. Joidenkin mielestä Abigail on moraalinen vertauskuva ja edustaa ideaalia naiseutta vastakohtana Batseballe. Toiseksi tutkimuksessa on tuotu esille, että Heprealaisessa Raamatussa on kaksi Abigail nimistä naista. Toinen heistä esitellään Nabalın vaimona ja toinen Daavidin siskona (2. Sam. 17:25; 1. Aik. 2:16–17). Tämän pohjalta on esitetty, että Daavidin ja Abigailin suhde olisi ollut inestinen, mikä myöhemmässä traditiossa olisi pyritty

---

<sup>149</sup> Berlin 1982, 72.

<sup>150</sup> Lemaire 2013, 7. Abigail esitellään usein 'Karmelilaisen Nabalın vaimona' (1. Sam. 2:25; 27:3; 30:5; 2. Sam. 2:2; 3:3; 1. Aik. 3:1).

piilottamaan.<sup>151</sup> Väite on mielenkiintoinen, mutta vaikea todistaa, joten tältä osin Abigailin hahmon historia jää avoimeksi.

Tulkitsijoiden suhtautuminen Abigailin aktiiviseen toimijuuteen on vaihdellut historian kuluessa. Daniel Bodin mukaan Talmudissa olevat rabbien näkemykset Abigailista ovat ja kaantuneet. Rabbiinisella ajalla naisen itsenäistä roolia ei arvostettu, joten osa rabbeista on kommentaareissaan vähätellyt Abigailin toimintaa ja väittäneet, että Abigail olisi vietelty Daavidin. Näkemyksellä pyrittiin mahdollisesti siihen, etteivät naiset olisi ottaneet Abigailia esimerkikseen ja toteuttaneet samankaltaista itsenäistä toimintaa.<sup>152</sup> Rabbiiniset tulkinnat ovat myöhempää traditiota, eivätkä ne suoraan ilmaise mitä Abigailista kertovien tekstien kirjoittajat ovat pyrkineet kertomaan oman aikansa lukijoille.

Kirjallisuuskriittisten tutkimusten lisäksi Abigailia on tarkasteltu useista eri näkökulmista. L. Juliana Claassens on tarkastellut Abigailia feminiinisenä toimijana. Poliittisia näkökulmia ovat käsitelleet Jon Levenson, Baruch Halpern ja Jacob Wright. Edellä mainitut tutkijat haastavat osaltaan käsityksen Abigailista pelkästään moraalisen allegoriana tai ideaalisen naiseuden edustajana, ja tuovat esille näkemyksiä tekstien kirjoitus- ja toimitusajankohtien taustalla vallinneista poliittisista, teologisista ja ideologisista virtauksista.

#### 4.2.1. Karmelilaisen Nabalin vaimo

Heprealaisen Raamatun tekstin mukaan Abigailin sanotaan olevan kaunis ja viisas, kun taas hänen miehensä Nabal kuvataan tylynä ja karkeana (1. Sam. 25:3). Nabalin nimi (נָבָל) tarkoittaa hepreankielessä myös tyhmää ja ymmärtämätöntä. Adele Berlinin mukaan ensimmäisissä jakeissa luodaan ennakoasetelma puolisoitten kesken ja hahmoista tehdään liioitellun stereotyyppisiä.<sup>153</sup> Myöhemmin käy ilmi, että hahmot toimivat heille asetettujen luonteenpiirteiden mukaisesti.<sup>154</sup> Nabal osoittautuu omaa etuaan ajavaksi ja nautinnonhaluiseksi mieheksi, kun Abigail vaikuttaa hyvän tekijältä, joka suojelee miestänsä, vaikka tämä ei sitä ansaitsisi.<sup>155</sup>

Nabalin sosiaalinen ja poliittinen asema yhteisössä määrittelee samalla Abigailin aseman. Vaikka tekstien kirjoittajat ovat kuvanneet Nabalia tyhmyriksi, hänen sosiaalinen asemansa ja maskuliinisuutensa vaikuttavat olevan korkealla. Tekstin mukaan hän omisti kolmetuhatta lammasta ja tuhat vuohia (1. Sam. 25:2). Tällaisen karjamäärän paimentamiseen ja hoitamiseen tarvittiin palvelijoita. Nabalin täytyi olla hyvin varakas mies, jotta hän pystyi

<sup>151</sup> Lemaire 2013, 7–8. Katso myös Levenson & Halpern 1980, 511; Berlin 1982, 69.

<sup>152</sup> Bodi 2013, 79–81.

<sup>153</sup> Berlin 1982, 77.

<sup>154</sup> Jackson 2012, 153. Katso myös Levenson & Halpern 1980, 507. Levenson esittää, että Nabal -nimen käyttäminen olisi tyypillinen viisaukirjallisuudessa käytetty ”koukku”.

<sup>155</sup> Berlin 1982, 77; Claassens 2017, 23.

ruokkimaan sekä ison karjalauman että palvelijat. Lisäksi tekstin mukaan Nabal kuului Kalebien heimoon (1. Sam. 25:3). Tämä voi kertoa hänen poliittisesta asemastaan Juudassa. Levenson ja Halpern esittävät, että Nabal saattoi olla heimon johtaja. Tätä heidän mielestään puoltaa Nabal antama vastaus Daavidille, jossa Nabal osoitti halveksuntansa Daavidia kohtaan (1. Sam. 25:10–11).<sup>156</sup>

Abigail oli miehensä statuksen myötä itsekin hyvässä sosiaalisessa asemassa.<sup>157</sup> Lisäksi tekstien perusteella hänellä vaikuttaa olevan hyvä ote miehensä talouden hoitamiseen. Abigailin puoleen käännytään tilanteessa, jossa hänen miehensä suojelukyky pettää (1. Sam. 25:14–17). Tekstit heijastavat osin Sananlaskujen kirjan hyvän vaimon ominaisuuksia, jossa vaimoon voi aina luottaa ja hän toimii miehensä parhaaksi (Sananl. 31:11–12). Ensimmäisen Samuelin kirjan jakeissa palvelija ensisijaisesti luottaa Abigailin kykyihin korjata tilanne ja vaikuttaakin siltä, että Abigailin tavoite oli pelastaa miehensä tämän tyhmyydestä huolimatta.

#### **4.2.2. 'Hän avaa kätensä onnettomalle'**

Sananlaskujen kirjassa hyvän vaimon ominaisuuksiin kuuluvat muun muassa ahkeruus, toimeliaisuus ja hyväntekeväisyys. Vaimo tarttuu riuskoin ottein työhönsä (Sananl. 31:17), sekä avaa kätensä onnettomalle ja antaa apua köyhälle (Sananl. 31:20). Abigailin hahmo vaikuttaa omaavan useita Sananlaskujen kirjan kuvailemia hyvän vaimon ominaisuuksia.

Saadessaan tiedon, että hänen miehensä ei ole toteuttanut vieraanvaraisuutta Daavidia kohtaan, Abigail tarttuu heti toimeen (1. Sam. 25:14–18). Abigail ei käy vuoropuhelua palvelijan kanssa, joka tiedon hänelle välittää. Jakeiden perusteella Abigail ei emmi tai kysy neuvoa keneltäkään, hän tietää heti mitä tulee tehdä. Abigail kokoaa ruokaa ja napakasti komentaa palvelijat liikkeelle viemään ruokia Daavidille ja hänen joukoilleen. Lähettäessään palvelijat liikkeelle, Abigail kertoo tulewansa perässä aasilla ratsastaen (1. Sam. 25:19). L. Juliaana Claassens luonnehtii, että Abigail esitetään tässä kohdin naisena, jolla on tilanne hallinnassa. Toimimalla itsenäisesti ja kertomatta miehelleen mitään, Abigailin hahmo on ristiriidassa patriarkaalisuutta välittävän tekstin kanssa.<sup>158</sup> Abigail ei vahvista miehensä tahtoa, vaan tekstin perusteella Abigail toimii ilman miehensä lupaa.

Seuraavaksi Abigail ratsastaa aasilla vuoren rinnettä alas ja tapaa Daavidin, joka puhuu harmitusta ja kostoja. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna saattoi olla kaukaa viisasta, että myös talon rouva tuli ruokalahetyksen perässä selvittämään tilannetta Daavidille. Abigailin

---

<sup>156</sup> Levenson & Halpern 1980, 512–513. Katso myös Wright 2014, 204–205. Jacob Wright mukaan keritsijäiset olivat perinteinen juhla, joka tunnettiin ruokapidoistaan ja anteliaista lahjoista. Nabal kieltäytyminen vieraanvaraisuudesta saattoi aiheuttaa poliittista jännitettä hänen ja Daavidin välillä.

<sup>157</sup> Claassens 2017, 28.

hahmolla vaikuttaa olevan selkeä tavoite, kuinka pyrkiä lepyttämään Daavid. Laskeuduttuaan aasin selästä, Abigail tervehtii Daavidia kumartuen maahan asti (1. Sam. 25:23).

Seuraavaksi tapahtuu sellaista, joka on Heprealaisessa Raamatussa melko epätyypillistä naiselle. Abigail pitää pitkän ja keskeytymättömän puheen Daavidille (1. Sam. 25:24–31). L. Juliana Claassensin ja Jacob Wrightin mukaan Abigailin puhe on epätavallisen pitkä naisen pitämäksi. Tämän lisäksi se on pisin naisen puheista Heprealaisessa Raamatussa.<sup>159</sup> Juliana Claassens ja Elisheva Baumgarten luonnehtivat Abigailin puhetta profeettalliseksi, koska Abigailin esittämä naishahmo puhuu Daavidin voitosta ja Saulin häviöstä. Lisäksi Claassensin mukaan puheen sisältämä retoriikka saattoi auttaa Daavidia ymmärtämään omaa rooliaan tulevana kuninkaana.<sup>160</sup> Melissa Jacksonin mukaan puheen retoriikka ja taitavuus ilmentävät, kuinka Abigail tietää mitä sanoa. Jacksonin mukaan Abigail ymmärtää Daavidin olevan erityisesti Jahven suosiossa. Toisaalta Jackson esittää Abigailin vievän äärimmäisyyksiin asti oman nöyryytensä ja kunnioituksensa Daavidia kohtaan. Puheessaan Abigail kutsuu Daavidia herraksi (יְהוָה) kolmetoista kertaa ja viittaa itseensä palvelijana (שֹׁפָרָה, אֲמָה) kuuteen kertaan.<sup>161</sup> Ilmaisut שֹׁפָרָה ja אֲמָה tarkoittavat sanakirjan (BDB) mukaan palvelijan ohella mahdollisesti myös jalkavaimoa tai rakastajattarta. Moshe Garsiel on pohtinut näiden sanojen osalta, että tarjosiko Abigail piilotetusti itseään Daavidille rakastajattareksi.<sup>162</sup> Garsiel ei itse vastaa tähän kysymykseen, vaan siirtää pohdinnan edelleen rabbiinisille lähteille.

Puhumisen taito katsotaan olevan eduksi miehelle ja kuuluu maskuliinisuuden ideaaliin. Voidaankin kysyä performoiko Abigail pitkällä puheellaan maskuliinisuutta. Pohdittavaksi jää myös oliko puhe yksinomaan Abigailin ja Daavidin välinen, vai kuuliko sen myös heidän lähettyvillään olleet palvelijat ja sotilaat. Jacksonin mukaan tällöin Abigail poistuu uudelleen yksityisyyden piiristä ja astuu miehille varattuun julkiseen tilaan.<sup>163</sup>

Nopea reagointi ja taitavasti rakennettu puhe antavat esimerkin Abigailin viisaudesta saada aikaiseksi väkivallaton ratkaisu. Daavid olisi voinut kostoaikeissaan tuhota hänen koko perheensä. Vaikka Abigailin nopea toiminta voi vaikuttaa vieraanvaraisuudelta tai hyväntekeväisyydeltä, se ei välttämättä ollut sitä. Baumgartenin mukaan Heprealainen Raamattu esittää Abigailin suostuneen lähettämään ruokaa Daavidin pyynnön mukaisesti.<sup>164</sup> Claassensin mukaan Abigail käytti tilanteessa hyödykseen valtaa, jota nainen voi käyttää. Ruuan avulla nai-

---

<sup>158</sup> Claassens 2017, 25.

<sup>159</sup> Wright 2014, 205; Claassens 2017, 25.

<sup>160</sup> Claassens 2017, 25; Baumgarten 2015, 315, 317.

<sup>161</sup> Jackson 2012, 157–158.

<sup>162</sup> Garsiel 2013, 75–76.

<sup>163</sup> Jackson 2012, 159.

<sup>164</sup> Baumgarten 2015, 314.

nen ja äiti, voi tarjota selviytymisen mahdollisuuden vaativimmissakin olosuhteissa.<sup>165</sup> Esimerkiksi Sananlaskujen kirjassa naisten taitoihin liitetään ruuan valmistaminen ja sen jakaminen koko perheen sekä palvelusväen kesken (Sananl. 31:15).

Toimillaan ja puheellaan Abigail vaikuttaa ilmentävän sekä feminiinisiksi että maskuliiniseksi katsottuja ominaisuuksia. Tekstit kuvaavat Abigailia positiivisella tavalla ja monen miehen hengen pelastajana. Abigailin hahmo pelastaa Nabalín ja oman perheensä miehet verenvuodatukselta, sekä Daavidin ja tämän miehet nälältä.<sup>166</sup> Jännite Abigailin hahmossa syntyy siinä, että hän ei kerro toimistaan miehelleen Nabalille (1. Sam. 25:36). Lisäksi puheessaan Daavidille, Abigail tuntuu hylkäävän Nabalín sanallisesti. Abigailin toiminta ilman miehensä lupaa tai hyväksyntää ilmaisee, ettei hän ole enää lojaali miehelleen vaan hän on uskollinen Daavidille ja Jahvelle.

Toisaalta voidaan kysyä, osoittiko Abigail jonkinlaista laskelmointia. Puheessaan Abigail pyytää muistamaan häntä, kun Daavid luopuu kostostaan ja Herra tämän ansiosta osoittaa hyvyytensä tulevalle kuninkaalle (1. Sam. 25:31). Naimisissa olevan naisen pyyntö perheen ulkopuoliselle miehelle vahvistaa, ettei nainen ollut enää lojaali omalle miehelleen.

#### **4.2.3. Uusi tulevaisuus Daavidin vaimona**

Tekstin perusteella vaikuttaa siltä, kuin 'paha saisi palkkansa'. Nabalín kuollessa miten Abigail oli ruokkinut Daavidin, Nabalín sydän jähmettyy kiveksi. Vain kymmenen päivän päästä tästä Jahve iski Nabalia kuolettavasti ja Abigailista tuli leski (1. Sam. 25:37–38). Se, joka ei kunnioita Jahven valitsemaa kuningasta, voi kokea kovan kohtalon.

Daavid muisti pyynnön, jonka Abigail oli hänelle tehnyt (1. Sam. 25:31). Kun Daavidille kerrotaan Nabalín kuolemasta, hän lähettää palvelijansa pyytämään Abigailia vaimokseen (1. Sam. 25:39). Abigail vaikuttaa olevan innostunut tilanteesta. Daavidin palvelijoiden tullessa noutamaan Abigailia, hän kumartuu maahan asti todeten: ”Minä olen valmis hänen orjaksi, vaikka pesemään herrani palvelijoiden jalat!” (1. Sam. 25:41).<sup>167</sup> Tekstissä kerrotaan Abigailin valmistautuneen kiireellä matkaan ja lähteneen viiden palvelijattarensa saattamana Daavidin luo (1. Sam. 25:42). Tekstien perusteella Abigail vaikuttaa tekevän kiireellä kaiken sen, mikä kohdistuu Daavidiin. Tämä antaa kuvan siitä, ettei tulevaisuus Daavidin vaimona ollut Abigailista epämiellyttävä vaan erittäin tavoiteltava asia.

Asiaa voidaan katsoa myös toisesta näkökulmasta. Esimerkiksi Levenson, Halpern ja Wright näkevät Daavidin ja Abigailin liitossa poliittisia piirteitä. Abigail todennäköisesti oli

---

<sup>165</sup> Claassens 2017, 26–27.

<sup>166</sup> Claassens 2017, 26.

<sup>167</sup> Käännös otettu vuoden 1992 kirkkoraamatusta.



Kalebien suvusta syntyisin tai miehensä Nabalın kautta päässyt heimoon. Kalebin heimo kuuluu Juudean kuningaskuntaan ja ottamalla vaimokseen edesmenneen heimon päällikön lesken, Daavid saattoi vahvistaa jalansijaa Hebronin alueella, johon Karmel kuuluu.<sup>168</sup> Toisaalta leski saattoi tuoda mukanaan myös mittavan maaomaisuuden ja muuta omaisuutta. Ensimmäisen Samuelin kirjan jakeen 25:42 ilmaisee, että Abigaililla oli viisi palvelijatarta mukanaan. Tämä antaisi lisäviitteen Abigailin hyvästä sosiaalisesta asemasta ja varallisuudesta.<sup>169</sup>

#### 4.2.4. Abigailin naiseus

Abigailin hahmo vaikuttaa suurelta osin hyvin feminiiniseltä. Hänet kuvataan kauniiksi ja älykkääksi, jotka ovat tekstimaailmassa feminiinisuuden parhaimpia piirteitä. Sananlaskujen kirjan hyvän vaimon määritelmässä nainen pitää huolta miehensä taloudesta ja kunniasta, on toimielias ja ahkera, sekä varmistaa perheessään kaikille ruokaa. Näitä taitoja on myös Abigaililla, häneen luotetaan ja hän pelastaa miehensä sekä perheensä kuolemalta. Abigail lähettää Daavidille ruokaa ja näin ollen pelastaa useamman ihmisen hengen. Fyysisen kehon osalta Abigailin hahmo ilmentää hyvän vaimon ideaalia.

Sosiaalinen asema on Abigailin hahmolla vahva. Nabalın varakkuuden ja heimojohtajuuden kautta Abigail on osallisena hegemonisen maskuliinisuuden tuomista etuuksista. Abigailin sosiaalinen asema kohentuu entisestään, kun hänestä tulee Daavidin vaimo. Abigailin oma kosminen keho tuntuu olevan osin alisteinen ja sillä on välineellinen arvo Daavidin kosmisen maskuliinisuuden kannattelemisessa. Toisaalta Abigailin puhe näyttää sisältävän profetiaa, ja hän saattaa toimia Jahven tahdon ilmaisijana. Tällöin Abigailin hahmo kosminen keho omaa korkean aseman. Pitkässä puheenvuorossaan Abigail tuntuu performoivan maskuliinisia ominaisuuksia. Miehisyyteen liitettyjen ominaisuuksien osoittaminen ei kuitenkaan johda samanlaiseen rangaistukseen kuin Mikalın kohdalla, vaan hänet palkitaan avioliitolla tulevan kuninkaan kanssa, hoviin pääsyllä ja ihanteellisen naiseuden edellyttämällä suurella lasten määrällä.

Toisaalta Abigailin toiminnan voidaan katsoa olevan myötämaskuliinista. Hän toimii epäroimättä ja nopeasti kaikessa mikä kohdentuu Daavidiin. Hän varmistaa Daavidille ja tämän miehille ruokaa, sekä pelastaa Daavidin omakätisen koston toteuttamiselta. Abigail kääntää epäroimättä selkänsä Nabalille, eikä hän tunnu enää olevan Nabalın puoliso kohdattuaan Daavidin.

---

<sup>168</sup> Levenson & Halpern 1980, 508–511; Wright 2014, 206–207. Katso myös Lemaire 2013, 9.

<sup>169</sup> Garsiel 2013, 77.

### 4.3. Batseba – reittä pitkin valtaan?

Batseba on mielenkiintoinen naishahmo Heprealaisen Raamatun teksteissä. Verrattuna muihin Daavidin vaimoihin, Batseba ei toimi pelastajan roolissa. Siinä missä Mikal pelastaa Daavidin isältään Saulilta ja Abigailin puhe auttaa Daavidia luopumaan kostostaan, Batseban kauneus aiheuttaa särön Daavidin itsehillintään. Daavidin himo Batsebaa kohtaan vie Daavidin vaikeuksiin. Ehkä se on yksi niistä syistä, miksi Batseban ja Daavidin suhde on herättänyt monenlaisia tulkintoja ja innoittanut taiteen tekijöitä.

Toisin kuin Mikalilla ja Abigaililla, Batseballa ei vaikuta olevan merkittävää yhteiskunnallista asemaa, joka hyödyttäisi Daavidia. Batseban vetovoima piilee hänen kauneudessaan טוֹבַת מְרָאָה מֵאֵד (2. Sam. 11:2).<sup>170</sup> Daavid ei kyennyt vastustamaan tätä fyysistä vetovoimaa, vaan tästä lähtee liikkeelle tapahtumaketju, joka vetää vertoja modernin maailman saippua-oopperoille.

Batseban tarina kuvataan kahdessa eri kirjassa. Toisen Samuelin kirjan luvuissa 11 ja 12 kerrotaan tapahtumista, joiden myötä Batsebast lopulta tuli Daavidin puoliso ja Salomon äiti. Tätä ennen kertomuksessa on kohdattu aviorikos ja Batseban puolison Urian kuolema. Lisäksi Daavidin ja Batseban ensimmäinen yhteinen lapsi kuolee. Kertomusta eteenpäin vievä punainen lanka on Daavidin ja Batseban suhde, mutta teksteissä keskitytään pääasiassa kuvaamaan Daavidin tunteita ja toimia. Batsebast saadaan täten vain hajanaisia tietoja muutamien jakeiden kautta.

Toinen osa Batseban tarinasta kerrotaan Ensimmäisen kuninkaiden kirjan luvuissa 1 ja 2. Aikaa on kulunut monia vuosia ja Daavidista on tullut vanhus. Kertomuksen keskiöön nousee perimysjärjestyksen ratkaiseminen. Kuninkaanvallan siirtyminen Batseban pojalle Salomolle tarkoittaa jälleen uutta muutosta Batseban sosiaalisessa asemassa, kun hänestä tulee kuningataräiti.

Näissä Raamatun teksteissä esiintyvissä Batseban kuvauksissa on selkeä ero. Ensimmäisessä osassa Batseba tuntuu olevan passiivinen kohde, joka ei voi kieltäytyä kuninkaan haluista ja käskyistä. Berlin luonnehtii Batseban hahmoa kirjallisuustutkimuksen näkökulmasta ja esittää, että Batseba on vain osa juonta (agentti) eikä kokonainen hahmo. Tarinaan tarvitaan naimisissa oleva nainen, jotta aviorikos voi toteutua ja Daavid joutuu vaikeuksiin.<sup>171</sup> Toi-

---

<sup>170</sup> Abigailin ja Abisagin kauneus ilmaistaan Heprealaisessa Raamatussa sanalla יָפָה (kaunis). Batseban kauneus ilmaistaan sanoilla טוֹבַת מְרָאָה, joka merkitsee miellyttävää/kaunista olemusta. Samankaltaista ilmaisua käytetään Daavidista jakeessa 1. Sam. 16:12. On vaikea sanoa, millä tavalla Abigailin ja Abisagin kauneus eroaa Batseban ja Daavidin kauneudesta. Voidaan pohtia ovatko Abigail ja Abisag kauniita kasvoiltaan, kun taas Batseba ja Daavid ovat kauniita myös kehoiltaan.

<sup>171</sup> Berlin 1982, 73.

sessä osassa Batsebasta kuoriutuu esille aktiivisempi toimija, jolla on omia puheenvuoroja. Berlinin mukaan Batseba ei ole enää objekti, vaan hänellä on oma tehtävänsä varmistaa kruunu pojalleen.<sup>172</sup>

#### 4.3.1. Isänsä tytär ja miehensä vaimo

Kaunis Batseba esitellään toisen Samuelin kirjan 11 luvussa Daavidin katseen avulla (2. Sam. 11:2). Batseban esittelyssä tuntuu toistuvan ajatus naisen määrittelystä miehen kautta, sillä hänen fyysinen feminiinisyytensä ja siihen liittyvä kauneus määrittellään Daavidin tuntemusten avulla. Daavid kiinnostuu kylpevästä naisesta niin paljon, että hänen täytyy saada tietää naisen nimi. Nimi selvitetään ja kerrotaan Daavidille tiedoksi. Nainen on Batseba, Eliamin tytär ja heettiläisen Urian vaimo (2. Sam. 11:3).

Kuten aiemminkin Mikalin ja Abigailin kohdalla, myös Batseban identiteetti rakennetaan miesten kautta. Kyseinen raamatunkohta on kuitenkin poikkeuksellinen, koska Batseban kohdalla mainitaan sekä hänen isänsä että miehensä nimet. Monet tutkijat ja kommentaattorit ovat joutuneet pohtimaan syytä siihen. Esimerkiksi Ken Stone muistuttaa, että naisen elämään vaikuttava auktoriteetti muuttuu siinä vaiheessa, kun nainen siirtyy isänsä luota miehensä luokse.<sup>173</sup> Tästä syystä Heprealaisen Raamatun teksteissä naiset esitellään joko isänsä tai miehensä kautta, mutta ei molempien. Stonen mukaan isän ja puolison nimen mainitseminen voi olla kirjallinen keino painottaa, ettei Daavidilla ollut seksuaalista oikeutta Batsebaan.<sup>174</sup>

Jakeen avulla voidaan tarkastella Batseban naishahmolle annettua sosiaalista asemaa. Tekstit eivät kerro juuri mitään Batseban isäksi mainitusta Eliamista. Stonen mukaan muutama kommentaattori ovat päätyneet välillä johtopäätökseen, että Eliamin täytyy olla merkittävä henkilö. Syyksi kommentaattorit ovat perustelleet sen, ettei isän nimeä ei tarvitse sanoa silloin, kun naisen puoliso on tiedossa. Eliamilla ei toisaalta vaikuta olevan mitään selkeää roolia Daavidia koskevissa teksteissä, joten hän ja hänen asemansa jää osin arvoitukseksi.<sup>175</sup> Nikolett Moricz katsoo, että Batseba olisi jalosukuisesta perheestä juuri siitä syystä, että hänen isänsä nimi mainitaan ja Batseba vaikuttaa asuvan lähellä kuninkaan palatsia. Lisäksi Moricz perustelee asiaa Batseban rohkeudella lähettää viesti Daavidille ehkä käyttäen omia sa-

---

<sup>172</sup> Berlin 1982, 74.

<sup>173</sup> Stone 2006a, 212.

<sup>174</sup> Stone 2006a, 213.

<sup>175</sup> Stone 2006a, 212–213. Kommentaattoreiden pohdinta Eliamin sosiaalisesta asemasta vaikuttaa kehäpäätelmältä. Vaikka poikkeuksellisesti samassa jakeessa ilmoitetaan Batseban isän ja puolison nimet, se ei välttämättä anna mitään lisätietoa isän sosiaalisesta statuksesta. Stonen näkemys siitä, että tekstissä pyritään alleviivaamaan Daavidin oikeudettomuutta Batseban seksuaalisuuteen, vaikuttaa todennäköisimmältä vaihtoehdolta.

nanviejiään (2. Sam. 11:5).<sup>176</sup> Trevor Dennisin mukaan Eliamilla saattaisi olla jokin poliittinen merkitys tai Batseban perhe olisi muulla tavoin vaikutusvaltainen. Dennis perustelee näkemystään sillä, että Daavid vaikuttaa tekstien perusteella tuntevan vetoa sosiaaliselta ja poliittiselta asemaltaan korkealla oleviin naisiin.<sup>177</sup>

Heetiläisen Urian vaimona, Batseban sosiaalinen asema täsmentyy. Jacob Wrightin mukaan Uria on palkkasotilas, jolla on erinomaiset sotataidot. Uria esiintyy teksteissä useasti ja hän vaikuttaa olevan huippusotilas Daavidin armeijassa. Heetiläinen Uria on ulkomaalainen israelilaisten silmissä, mutta hän vaikuttaa sitoutuneelta taistelemaan israelilaisten rinnalla.<sup>178</sup> Tämän myötä Batseba ei vaikuta olevan täysin rahvasta, mutta ei välttämättä eliitin korkeimmalla huipullakaan.

#### 4.3.2. Passiivinen kylpijä

Kokonaisuudessaan Daavidin ja Batseban suhteen alkukuvaus on ytimekäs. Neljässä jakeessa 2. Sam. 11:2–5 kuvataan, kuinka Daavid näkee kauniin naisen, selvittää hänen nimensä, pyytää sanansaattajiensa avulla naisen luokseen ja makaa tämän kanssa. Seuraus yhteisestä yöstä kerrotaan myös saman tien. Batseba lähettää Daavidille viestin, jossa hän kertoo olevansa raskaana (2. Sam. 11:5).

J. Cheryl Exumin mukaan jakeiden sisällöt osoittavat, kuinka mieskirjoittajat käsittelevät Batseban hahmoa aggressiivisella tavalla. Batseban omaa ääntä ei kuulla ja häntä kuvataan tavalla, joka jättää hänet muiden tekstihahmojen hyväksikäytön kohteeksi.<sup>179</sup> Vaikka jakeessa 2. Sam. 11:2 ei kerrota alastomuudesta, niin pelkästään tieto kylpemisestä luo oletuksen peseytymisestä ilman vaatteita. Batseba on tällöin täysin Daavidin katseen arvioitavana ja halujen kohteena. Trevor Dennisin mukaan Batseban haavoittuvuutta lisää se, että hänen miehensä on sotaretkellä taistelemassa Daavidin puolesta. Batseba on siten jäänyt ilman suojelusta.<sup>180</sup>

Jakeessa 2. Sam. 11:4 Daavidin ja Batseban hahmot vaikuttavat osin stereotyyppisiltä. Exumin mukaan aktiivinen mies haetuttaa naisen luokseen ja makaa hänen kanssaan. Passiivinen nainen myöntyy tai pakotetaan tilanteeseen, jonka jälkeen hän poistuu.<sup>181</sup> Dennisin mukaan jakeessa kuvataan toimintaa, jonka käynnistää ja tekee Daavid. Batseban toiminta on tuleminen paikalle ja lähtemistä pois, kun Daavid on maannut hänen kanssaan.<sup>182</sup> Jakeessa ei käydä minkäänlaista vuoropuhelua, vaan se on tilanteen kuvausta. Tekstistä ei käy ilmi sitä-

---

<sup>176</sup> Moricz 2017, 6.

<sup>177</sup> Dennis, 149.

<sup>178</sup> Wright 2014, 82, 83, 85.

<sup>179</sup> Exum 2016, 136.

<sup>180</sup> Dennis 1994, 145–146.

<sup>181</sup> Exum 2016, 137.

kään, että tuliko Batseba Daavidin luo omasta halustaan vai siitä syystä, ettei kuninkaalle voinut antaa kieltävää vastausta.<sup>183</sup>

Yksi asia, jota Batseba tuntuu tekevän sangen usein, on kylpeminen. Jakeessa 2. Sam. 11:2 käytetään verbiä רחץ, jonka yleismerkitys on ‘peseytyä’/‘kylpeä’. Se voi myös tarkoittaa rituaalista puhdistautumista. Tämän lisäksi jakeessa 2. Sam. 11:4 kerrotaan: ”Nainen oli juuri puhdistautunut ja Daavid makasi hänen kanssaan.”<sup>184</sup> Masoreettisessä tekstissä sanotaan asia tarkemmin sanoilla מִתְקַדְּשֶׁת מִטְמְאָתָהּ. Hepreankielinen ilmaisu tarkoittaa, että Batseban hahmo olisi ‘puhdistautunut epäpuhtauksistaan/saastaisuuksistaan’.<sup>185</sup> Tämän on tulkittu merkitsevän naisen rituaalista puhdistautumista kuukautisten jälkeen. Monet tutkijat ovat esittäneet, että sanojen tarkoituksena on ollut selkeyttää Daavidin isyyttä.<sup>186</sup> J. D’Ror Chankin-Goud & al., ovat eri linjoilla ja esittävät, että sanat רחץ ja מִתְקַדְּשֶׁת מִטְמְאָתָהּ eivät tarkoittaisi rituaalista puhdistautumista kuukautisten jälkeen. Heidän mukaansa sana רחץ tarkoittaisi vain kylpemistä ja sanat מִתְקַדְּשֶׁת מִטְמְאָתָהּ merkitsisivät pyhittäytymistä/puhdistautumista Jahvea varten.<sup>187</sup> Tällöin sanat antaisivat lisää tietoa Batseban hahmosta ja kuulumisesta israelilaiseen uskuntoon.

Batseban tunteita tai reaktioita ei näissä jakeissa kuvata, joten Batseban hahmo vaikuttaa osin tavoittamattomalta. Hänet kuvataan miehisen halun kohteena ja aviorikoksen toisena osapuolena. Aviorikos olisi voinut jäädä salaisuudeksi, ellei siitä olisi seurannut raskaus. Batseban lähettämän viestin jälkeen tekstit kuvaavat Daavidin reaktiota raskausuutiseen. Teksteissä kerrotaan yleensä mieshahmojen tunteista ja reaktioista, naishahmojen emootiot jäävät vähemmälle huomiolle.

### 4.3.3. Menetyksiä ja tunteita

Raskausuutisen saadessaan Daavid reagoi välittömästi ja antaa haetuttaa Urian luokseen (2. Sam. 11:6–7). Tekstien perusteella on vaikea olla saamatta käsitystä Daavidin ensisijaisesta tavoitteesta salata aviorikos. Daavid yrittää monin keinoin saada Urian käymään vaimonsa luona, jotta Batseban raskaus ei herättäisi kenenkään epäilyjä (2. Sam. 11:8–13). Urian vesittäessä toistuvasti Daavidin tavoitteen, Daavidilla ei näytä olevan muuta keinoa kuin lähettää Uria uudelleen taistelukentälle. Urian mukana hän lähettää kirjeen Joabille, jossa ohjeistaa sotapäällikköään sijoittamaan Uria taistelun etulinjaan ja jättämään hänet suojatta, jotta Uria

---

<sup>182</sup> Dennis 1994, 148.

<sup>183</sup> Dennis 1994, 148–149.

<sup>184</sup> Käännös otettu vuoden 1992 kirkkoraamatusta.

<sup>185</sup> Septuaginta antaa samankaltaisen tulkinnan: ἀγιαζομένη ἀπὸ ἀκαθαρσίας.

<sup>186</sup> Esimerkiksi Dennis 1994, 148; Exum 2016, 139.

lyötäisiin hengiltä (2. Sam. 11:14–15). Näin sitten tapahtuu ja Uria kuolee taistelussa (2. Sam. 11:17).

Näissä jakeissa Batseba on jossain taustalla ja piilossa. Hänellä ei vaikuta olevan Daavidin ja Urian välisessä episodissa mitään itsenäistä tehtävää. Hänen raskautensa on ainoa motiivi Daavidin toiminnalle. Batseban hahmon välineellisyys näkyy myös siinä, että hänen suhteestaan Daavidin kerrotaan neljän jakeen verran. Vastavuoroisesti Daavidin ja Urian välisen tilanteen kuvailuun käytetään kokonaisuudessaan 25 jakeita (2. Sam. 11:6–25). Vasta jakeessa 2. Sam. 11:26 Batseba kuulee miehensä kuolleen ja hän piti puolisolleen valittajaiset.<sup>188</sup> Suruajan päätyttyä Daavid haetuttaa Batseban palatsiinsa ja hän synnyttää pojan (2. Sam. 11:27).

Pojan syntymä ei kuitenkaan ollut onnellinen asia, koska Jahve piti Daavidin toimintaa pahana (2. Sam. 11:27). Rangaistukseksi Daavidin aviorikoksesta ja Urian tapattamisesta, Jahve löi poikaa niin, että tämä sairastui pahoin ja lopulta kuoli (2. Sam. 12:15; 18). Näissä jakeissa ei kuitenkaan syyllistetä Batsebaa osallisuudesta aviorikokseen. Teksti keskittyy yksinomaan Daavidiin ja Jahven hänelle asettamaan rangaistukseen. Rangaistus kohdistuu Daavidiin hänen ja Batseban yhteisen pojan kautta. Vaikka jakeet eivät nosta Batsebaa syylliseksi aviorikokseen, niin Daavidin tavoin hän kärsii siitä rangaistuksen. Tekstissä tunnutaan toistettavan Leviticuksessa oleva Jumalan määräys aviorikokseen liittyvästä rangaistuksesta (Lev. 20:10).

Tekstin kirjoittajat eivät paljasta Batseban tunteista kovinkaan paljoa. Batseba on menettänyt miehensä ja kirjoittajat ovat maininneet puolisolle pidettävistä valittajaisista.<sup>189</sup> Hebreankielinen ilmaisu תפד tarkoittaa vaikerrusta, itkemistä ja suremista. Se voi tarkoittaa Batseban surua miehensä kuoleman puolesta tai tapaa, jolla yhteisö kunnioittaa ja suree menettänyttä.

Miehensä lisäksi Batseba on menettänyt lapsen, jonka oli synnyttänyt Daavidille. Berlinin mukaan nämä olivat naisen elämässä merkittäviä ja surullisia asioita, mutta ne eivät saa sijaa teksteissä. Sen sijaan lukija on tietoinen Daavidin tunteiden laajasta skaalasta, aina turhautumisesta Urian liittyvässä tilanteessa kuin surusta sairaan lapsen puolesta.<sup>190</sup> Ainoa tarkempi viite Batseban tunteista annetaan jakeessa 2. Sam. 12:24, jossa kerrotaan muutamalla sanalla Daavidin lohduttaneen vaimoaan. Batseban tunteiden syvyyttä tai lohduttomuutta ei kuitenkaan tästä voida tietää. Lisäksi kirjoittajat siirtyvät tässä samassa jakeessa seuraavaan

---

<sup>187</sup> D’Ror Chankin-Goud & al. 2008, 342, 347–348.

<sup>188</sup> Käännös otettu vuoden 1992 kirkkoraamatusta.

<sup>189</sup> Jackson 2012, 165.

asiaan, jossa kerrotaan Daavidin menneen vaimonsa luokse ja maanneen tämän kanssa. Tämän jälkeen Batseba synnytti pojan, joka sai nimeksi Salomo. Teksti kertoo Jahven rakastavan poikaa.<sup>191</sup> Jacksonin mukaan mielenkiintoinen seikka teksteissä on se, että Daavidin ja Batseban pojasta tulee lopulta Israelin kuningas, vaikka heidän suhteensa alkoi aviorikoksesta.<sup>192</sup>

#### 4.3.4. Valtataistelun voittaja

Ensimmäinen kuninkaiden kirja esittelee toisenlaisen Batseban. Hän ei ole enää äänetön kohde, vaan kuulemme hänen puhettaan. Hän ei vaikuta naishahmolta, jolla ei ole mitään mahdollisuutta vaikuttaa asioihin. Toisaalta tekstit sitovat Batseban toiminnan käynnissä olevaan valtataisteluun. Kirjoittajat tavoilleen uskollisina eivät sanoita tilanteita kokonaan auki vaan teksteihin jää aukkoja, jotka jättävät tulkinnan mahdollisuuksia Batseban toiminnan itsenäisyydestä.

Siitä hetkestä, jolloin tekstit kertoivat Batseban synnyttäneen Salomon, on kulunut useita vuosia. Daavid on ehtinyt kohdata erilaisia tapahtumia Batseban palatsiin tulon jälkeen ja nyt hän on vanha mies (1. Kun.1:1). Nuori ja kaunis sunemilainen Abisag on tuotu Daavidille vuoteen lämmittäjäksi, mutta Daavid ei yhdy nuoren naisen kanssa (1. Kun. 1:3–4). Tämä on yksi merkki siitä, että Daavidin hegemoninen kuninkaanvalta alkaa horjua ja seuraajien on aika astua esiin. Daavidin ja Haggitin poika Adonia päättää tehdä siirtonsa ottaa valta itselleen. Adonia ajattelee olevansa oikea perijä, koska hänen isänsä ei ollut koskaan häntä moittinut. Lisäksi hän oli komea ja syntynyt Absalomin jälkeen (1. Kun.1:5).<sup>193</sup> Kaikki vaikuttaa Adonian mielestä olevan kunnossa perimysjärjestystä ajatellen.

Profeetta Natan ei kuitenkaan ole Adonian kuninkuuden kannalla. Sen sijaan, että Natan olisi mennyt suoraan puhumaan asiasta Daavidille, profeetta menee Batseban luokse. Puheenvuorossaan Natan inspiroi Batsebaa toimimaan hänen neuvojensa mukaan, jotta Batseba pelastaisi omansa ja Salomon hengen. Natan myös painottaa, että Haggitin poika Adonia on Daavidin tietämättä julistautunut kuninkaaksi (1. Kun. 1:11–13). Haggitin nimi mainitaan jakeissa kahdesti (1. Kun. 1:5; 11) ja tämä voisi antaa viitteen naisten välillä käytävästä valta-asemakamppailusta. Stonen mukaan kuningataräidin rooli vaikuttaisi olevan korkein asema, jonka nainen voi saavuttaa muinaisessa Lähi-idässä.<sup>194</sup> Batseban kannatti siis toimia Natanin neuvojen mukaan, koska Haggitin asema kuningataräitinä saattoi vaikuttaa Batseban tilantee-

---

<sup>190</sup> Berlin 1982, 72–73.

<sup>191</sup> Käännös otettu vuoden 1992 kirkkoraamatusta.

<sup>192</sup> Jackson 2012, 161–162.

<sup>193</sup> Käännös otettu vuoden 1992 kirkkoraamatusta.

seen suuresti. Toisaalta voidaan ajatella, että tuskin kuningataräidin asema olisi ollut Batseballe epämieluisa.

Batseban hahmo ei vastaa sanallisesti Natanin puheeseen, sen sijaan Batseba toimii.<sup>195</sup> Hän epäröimättä menee Daavidin luokse tämän makuuhuoneeseen, kumartuu miehensä edessä ja avaa sanaisen arkkunsa. Batseba aloittaa puheensa kuten Natan oli häntä neuvonut. Hän muistuttaa Daavidia lupauksesta, jonka on antanut Batseballe, että Salomosta on tuleva seuraava kuningas. Tällaisesta lupauksesta ei ole kuitenkaan kerrottu aiemmin Samuelin kirjojen teksteissä. Stonen mukaan tämä saattoi olla Batseban ja Natanin yritys hyväksikäyttää vanhe-  
nevan kuninkaan huonoa muistia.<sup>196</sup> Pitkähkön puheenvuoron jatkuessa Batseba moittii Daavidia siitä, että kuningas ei ole tietoinen Adonian toimista (1. Kun. 1:17–19). Tällä tavoin Batseba huomauttaa Daavidin heikkenevistä kyvyistä toimia hegemonisen maskuliinisuuden edellyttämällä tavoilla.

Vaikka Batseban oma puheenvuoro sisältää Natanin hänelle antamat sanat, niin hän lisää omia sanojaan puheeseen. Batseba kuvailee Adonian toimia ja lopuksi esittää lohduttoman kuvan hänen ja Salomon tulevasta kohtalosta, mikäli Daavid ei nyt selkeästi ilmaise seuraavan kuninkaan nimeä. Batseban sanat johdattelevat taidokkaasti Daavidia tietynlaiseen valintaan (1. Kun. 1:17–21).

Ilmeisesti Batseban sanojen ei katsota riittävän Daavidille, vaan paikalle tulee myös Natan joka vahvistaa Batseban kertoman tilanteen (1. Kun. 1:18–27).<sup>197</sup> Tämä asetelma voi kertoa Batseban asemasta. Hän ei ollut vielä kuningataräiti vaan ensisijaisesti Daavidin puoliso, jonka vuoksi voitiin tarvita miespuolisen auktoriteetin vahvistus tilanteeseen. Toisaalta tämä voi heijastella kirjoittajien taustalla olleen kulttuurin arvoista ja normeista, kuinka naisen puhetta arvotetaan.<sup>198</sup> Unohtaa ei sovi sitäkään, että Natan itse ehdottaa jakeessa 1. Kun. 1:14 ”Ja kun sinä vielä olet siellä kuninkaan puheilla, minä tulen sinne ja vahvistan puheesi.”<sup>199</sup>

Tämä edellä mainittu asetelma voi kertoa miten Natan ensisijaisesti suunnitteli juonen Salomonin eduksi ja inspiroi Batseban mukaan toteutukseen. Natanin motiivi saattoi olla se, että hän profeettana oli tietoinen Herran viehtymyksestä Salomonია kohtaan ja kenties halusi toteuttaa Jahven tahdon. Batseban hahmoon liitetyt motiivit vaikuttavat olevan hengissä säilymisen tarve ja sosiaalisen aseman muuttuminen. Merkittävää on Batseban hahmon muuttu-

---

<sup>194</sup> Stone 2016b, 225.

<sup>195</sup> Abigailin ja Batseban hahmoja yhdistää se, että Batseban tavoin Abigail reagoi miehen puheeseen toiminnalla.

<sup>196</sup> Stone 2016b, 225–226. Katso myös Jackson 2012, 162.

<sup>197</sup> Toisin kuin verrattuna Abigailiin, jonka puhe ei tarvinnut miehen auktoriteetin vahvistusta.

<sup>198</sup> Exum 2016, 136.

<sup>199</sup> Käännös otettu vuoden 1992 kirkkoraamatusta.



minen passiivisesta kohteesta aktiiviseksi toimijaksi, vaikkakin toiminta aktivoituu vasta miespuolisen hahmon suunnitelmien myötä.<sup>200</sup>

Batseban ja Natanin puheenvuorot saavat vastakaikua ja Daavid vuorostaan ilmoittaa päätöksestään. Hän kutsuu Batseban uudelleen paikalle ja ilmoittaa pitävänsä kiinni lupauksestaan. Salomonista on tuleva seuraava kuningas (1. Kun. 28–31). Näin ollen perimysjärjestys selkeytyy ja Batsebasta tulee sosiaalisesti merkittävä nainen siitä hetkestä lähtien, kun Daavid kuolee.<sup>201</sup> Toisin kuin muut Daavidin vaimot, hänestä ei tule yksinomaan leski vaan myös kuninkaan äiti.

#### **4.3.5. Kuningataräiti tapattaa Adonian**

Daavidin kuoltua ja Salomonin ottaessa paikkansa kuninkaana, Batseballa on nyt merkittävä asema kuningataräitinä. Claudia von Campin mukaan Batseballa on nyt valtaa kuninkaan neuvonantajana ja kuninkaan haaremin ylimpänä naisena (ja kenties sen johtajana).<sup>202</sup> Tästä lähtökohdasta katsottuna voi olla ymmärrettävää, miksi Haggitin poika Adonia lähestyy Salomon äitiä Batsebaa (1. Kun. 2:13). Adonian toiveena on saada Abisag vaimokseen ja hän toivoo Batseban puhuvan asiasta Salomonille (1. Kun. 2:17). Jakeissa näkyy nyt Batseban hahmon itsenäisempi toiminta. Hän puhuu itse ja käynnistää keskustelun, mitä hänen hahmonsensa ei ole tehnyt aiemmin.<sup>203</sup>

Aiempien jakeiden perustella tiedetään, että Adonia toimi ottaakseen kuninkaanvallan itselleen. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna on pohdittava, miksi Adonia halusi edesmenneen kuninkaan haaremista juuri Abisagin, viimeisimmän Daavidin vaimoista. Abisag vaikuttaa olevan kirjallisuustutkimuksen näkökulmasta tarkasteltuna samankaltainen passiivinen kohde kuin Batseba on toisen Samuelin kirjan luvuissa 11 ja 12.<sup>204</sup> Hän on siis väline, jota tarvitaan juonen eteenpäin viemiseksi.

Jakeesta 1. Kun. 2:19 käy ilmi, että Batseba suostuu Adonian pyyntöön. Samaisessa jakeessa kerrotaan, kuinka Salomo kumartuu äitinsä edessä ja asettuessaan valtaistuimelle hänen äidilleen tuodaan tuoli valtaistuimen oikealle puolelle. Kuninkaan äidin asema on täten selvä. Hänen poikansa on valmis kuulemaan äitinsä neuvoja ja pyyntöjä.

---

<sup>200</sup> Von Camp 1992, 99.

<sup>201</sup> Jackson 2012, 167.

<sup>202</sup> Von Camp 1992, 99.

<sup>203</sup> Katso lisäksi Dennis 2010, 172.

<sup>204</sup> Berlin 1982, 78. Katso lisäksi Jackson 2012, 167. Jackson esittää, että Abisagin hahmo on kontrastissa niin Daavidin kuin Batseban hahmoihin. Suhteessa Daavidiin, Abisagin kauneus, nuoruus ja seksuaalisuus osoittavat Daavidin seksuaalisen kyvyttömyyden ja vanhuuden vaivat. Suhteessa aktiiviseen Batsebaan, Abisag on passiivinen.

Tilanne herättää kuitenkin kysymyksiä esille. Voidaan pohtia, oliko Batseban myöntyminen Adonian pyyntöön juoni saada Adonia tapetuksi. Kysyä voi myös sitä, olivatko Batseba ja Adonia molemmat naiiveja. Claudia von Campin mukaan Adoniaa ja Batsebaa ei tarvitse nähdä tyhminä. Von Camp esittää, että Adonian pyyntö saattoi olla tavoite löytää uusi neuvotteluyhteys. Abisagin asema kuninkaan haaremissa ei välttämättä ollut selvä, koska Daavidin ei ole kerrottu maanneen hänen kanssaan. Von Campin mukaan Batseba saattoi pitää Abisagia uhkana, jolloin hänet olisi hyvä saada ulos haareista.<sup>205</sup>

Toisaalta Dennis katsoo, että Abisagista tuli väline Batseballe. Tämä näkyy hänen mukaansa siinä, kuinka Batseba kertoo suoraan Adonian pyynnöstä Salomolle. Dennisin mukaan tämä osoittaa, kuinka Batseba pelasi nyt omaa peliään.<sup>206</sup> Jakeesta 1. Kun. 2:22 selviää pyynnön tulos. Salomo kieltäytyy antamasta Abisagia Adonialle ja syykin on selvä. Puolison antaminen kuninkaan haareista toiselle miehelle on sama kuin antaisi tälle kuninkuuden. Abisag näin ollen omaa vielä Daavidin leskenä ja haaremiin kuuluvana naisena aseman, jolla voidaan oikeuttaa vaade kuninkuuteen.

Batseban hahmo pelasi tässä kohdin mielenkiintoista peliä. Adonia puheenvuoroon mukaan Salomo ei kieltäisi Batsebalta pyyntöä saada Abisag puolisoiksi (1. Kun. 2:17). Salomo itse sanoi myöntävänsä äitinsä pyyntöihin, tosin tietämättä vielä mitä asia koskee (1. Kun. 2:20). Kuullessaan Batseban asian Salomo kieltäytyi pyynnöstä, vaikka oli luvannut toisin. Pohdittavaksi jää tiesikö Batseba pyyntönsä lopputuloksesta etukäteen ja toivoiko hän juuri Adonian kuolemaa. Dennisin mukaan Batseban suostuminen toimittamaan Adonian pyyntö kuninkaalle viittaisi jonkinlaiseen etukäteistietoon lopputuloksesta. Batseba oli aiemmin varmistanut pojalleen kuninkuuden, joten Adonian pyyntöön suostuminen vaikuttaisi oudolta, ellei taustalla olisi ajatus toisenlaisesta lopputuloksesta mitä Adonia itselleen ajatteli.<sup>207</sup> Tästä näkökulmasta tarkasteltuna Batseban hahmon toimet vaikuttavat harkituilta, eivätkä naiiveilta. Batseba saattoi pelata feminiinisin keinoin peliä, jolla poistaa kuningasta uhkaava kilpailija pois näyttämöltä.

#### **4.3.6. Batseban naiseus**

Batseban hahmo tuntuu täyttävän tekstimaailmassa vallitsevat naiseuteen liittyvät arvot ja normit. Hänet kuvataan kauniina, passiivisena ja hedelmällisenä naisena, jonka fyysisen kehon asema feminiinisyyssverkossa tuntuu korkealta. Batseban fyysisen kehon äärimmäinen naiseus näkyy siinä, että juuri hän synnyttää seuraavan kuninkaan.

---

<sup>205</sup> Von Camp 1992, 100.

<sup>206</sup> Dennis 2010, 173.

Batseban sosiaalinen identiteetti vaikuttaa rakentuvan perinteisesti miehen kautta. Hänellä oli todennäköisesti hyvä sosiaalinen asema jo ennen Daavidia, sillä hän oli kuninkaan eliittisotilaan vaimo. Teksteissä Batseballa ei aluksi ole omaa tahtoa, ja hänen hahmonsä näyttäytyy lähinnä asioita ja kertomusta eteenpäin vievänä välineenä. Toimijana hahmo saattaa näyttää passiiviselta, mutta kertomuksen tasolla hänen roolinsa Daavidin maskuliinisuuden, kuninkuuden ja vallan osittaisessa luhistumisessa on merkittävä. Toiminnan tasolla Batseban passiivisuus tuntuu muuttuvan aktiiviseksi, kun Daavidin maskuliinisuus hiipuu ja vallanperimystaistelu alkaa. Hän juonittelee oman jälkeläisensä kuninkuuden puolesta ja tapattaa kilpailevan vaimon pojan. Lopulta Batseban sosiaalinen keho saavuttaa huippunsa, kun hän istuu kuninkaaksi nousseen poikansa oikealle puolelle.

Verrattuna Abigailiin puheeseen ja toimintaan, Batseban toiminta vaikuttaa suuntautuvan oman edun tavoitteluun. Batseba ei pyri pelastamaan useita henkilöitä, vaan varmistaa oman ja poikansa hengen säilymisen. Tekstissä esiintyvä Abigailin äärimmäinen nöyryys on vastakohta Batseballe. Mikal osoittaa tunteitaan puheissaan Daavidille, kun Batseban puheet eivät sisällä tunteita eivätkä kohdistu samalla tavalla Daavidiin. Batseba vaikuttaa toimivan miesten aloitteesta (Natan ja Adonia), mutta Batseba hyötyy samalla itse toimiessaan viestinviejänä.

---

<sup>207</sup> Dennis 2010, 174.

## 5. Johtopäätökset

Heprealaisen Raamatun tekstimaailma on patriarkaalinen. Vallan ja hegemonisen maskuliinisuuden huipulla ovat miehisyyden ihanteen täyttävät ja sen määrittelevät miehet sekä Jumala. Samuelin kirjojen ja Ensimmäisen kuninkaiden kirjan kirjoittajille sekä toimittajille Jahve on universaalin hegemonisen maskuliinisuuden huipentuma. Tekstien Jumala määrittelee täyttääkö kertomuksissa esiintyvien ihmishahmojen kosminen keho maskuliinisuuden ideaalin, ja sen kuka performoi miehisyyttään Jumalalle kelpaavalla tavalla. Heprealaisessa Raamatussa Jumala näyttäytyy usein kansansa edellä taistelevana soturina. Haastajat voittava ja taistelutaitoinen Jumala määrittelee teksteissä miehisyyden mallin ja kykenee performoimaan maskuliiniseen taistelijaan liitettyjä ominaisuuksia täydellisesti.

Teksteissä satureihin ja miehiseen kuninkaaseen liitettyä maskuliinisuuden ideaalia pyrkii toteuttamaan myös Daavid, joka yrittää pysyä vallan ja hegemonisen maskuliinisuuden huipulla performoimalla miehen kehoon liittyväksi katsottuja tekoja. Daavidin hahmo esiintyy teksteissä ensisijaisesti sotilaana, haastajana ja Jumalan valitsemana kuninkaana. Daavid pyrkii noudattamaan hyvään sotilaaseen ja hallitsijaan liitettyä miehisyyden normeja, mutta onnistumisien ohella hän tuntee kompuroidaan vaaditun maskuliinisuuden osoittamisessa. Daavid on kertomuksissa taitava aseenkäyttäjä sekä kaunis ja hyvä taistelija, joka haastaa vihollisia onnistuneesti, mutta ei täysin kykene täyttämään riippumattoman miehen ihannetta. Hänet esitetään lisääntymiskykyisenä johtajana, vaikka hänen kykynsä suojella perhettään ei ole täydellinen. Daavid puhuu taitavasti ja on vakuuttava, mutta hänen itsehillintänsä ei aina täytä miehisyyden ihannetta. Vaikka Daavid ei onnistu täydellisesti miehisyyden ideaalin performoimisessa, niin hän pysyy silti Jumalalle kelpaavana. Daavid vetoaa teksteissä usein Jumalaan ja omaan kelpaavuuteensa Jumalalle toteuttaessaan sitä, minkä hän katsoo olevan miehelle kädästä. Näin Daavidin hahmo samalla määrittelee ja ylläpitää miehisyyden ihannetta.

Martti Nissisen luoma maskuliinisuusverkko auttaa hahmottamaan Daavidin liittyvää miehisyyttä. Teksteissä esiintyvässä kuningas Daavidin hahmossa on nähtävissä toisiinsa kytköksissä oleva fyysinen, sosiaalinen sekä kosminen miehisuus. Tulee kuitenkin huomata, että vaikka fyysinen ja sosiaalinen maskuliinisuus tukevat Daavidin kosmista maskuliinisuutta, niin epäonnistuminen esimerkiksi fyysiseen miehisyyteen liittyneessä taistelemisessa ei välttämättä laske Daavidin sosiaalista maskuliinisuutta muiden miesten silmissä tai alenna hänen kosmista maskuliinisuuttaan. Yhtenä Daavidia käsittelevien tekstien tarkoituksena tuntuu olevan Daavidin hahmon kuninkuuden ja Jumalalle kelpaavuuden tukeminen. Koska kuninkuus tulee Jumalalta, niin Daavidin kosmisen maskuliinisuuden korostaminen vahvistaa Daavidin

kuninkuutta. Vaikka Daavidin kyvyssä performoida ihanteellista miehisyyttä on säröjä, niin hänen epäonnistumisiansa miehisyyden toteuttamisessa ei teksteissä ihailla. Daavidin maskuliinisuuden toteuttamiseen liittyvien säröjen kuvauksen tarkoitus saattaa olla vallitsevaa maskuliinisuutta määrittävien normien ja arvojen korostaminen sekä vahvistaminen.

Daavid on teksteissä myös puoliso ja isä. Daavidin vaimot näyttäytyvät teksteissä usein Daavidin valtapyrkimyksiä vahvistavina myötämaskuliinisina hahmoina. Vaikka he tukevat Daavidin miehisyyttä, he myös paljastavat Daavidin miehisyyden säröt ja taipumuksen ohittaa maskuliinisuuden toteuttamisen ihanne. Heprealaisen Raamatun teksteissä miehille annetaan laajempia vapauksia kuin naisille. Naisilla on mahdollisuus astua ulos oman rajoitetun roolinsa alueelta, jos rajojen rikkominen palvelee jotain ideologista, poliittista tai uskonnollista tarkoitusta. Teksteissä myös naishahmojen ja naiseuden kuvaukset jäävät sivurooliin, ja niitä joutuu tarkastelemaan 'rivien väleistä'.

Daavidin puolisoina Heprealaisen Raamatun teksteissä esiintyvien Mikalin, Abigailin ja Batseban hahmot poikkeavat toisistaan. Mikalin hahmo on Daavidin vaimoista toimintatavoiltaan epänaissellisin. Hän haastaa Daavidia, paheksuu tämän käytöstä ja kyseenalaistaa kuninkaan ja miehensä toiminnan kansan ja Jumalan arkun edessä. Näin Mikal tuntuu pilkkaavan Daavidin hegemonista ja mahdollisesti kosmista maskuliinisuutta. Batseba tuntuu olevan naishahmoista naisellisin ja passiivisin. Batseba omaa kuitenkin myös aktiivisemmän toimijan roolin, kun hän hyödyntää Daavidin rapistuvaa hegemonista maskuliinisuutta ja saa Daavidin nimittämään poikansa Salomon seuraavaksi Israelin kuninkaaksi. Abigail vaikuttaa toimijana olevan Mikalin ja Batseban hahmojen välimaastossa. Hän on naisellinen, mutta toimii osin maskuliiniseksi katsotuilla tavoilla. Abigailissa näkyy naishahmoille tyypillinen myötämaskuliininen rooli, kun hänen aktiivinen toimintansa edesauttaa Daavidin kuninkuuspyrkimyksiä.

Heprealaisen Raamatun teksti antaa Daavidin vaimoista vain niukasti tietoa. Naishahmojen tarkastelu heidän fyysisen, sosiaalisen ja kosmisen feminiinisyiden kautta antaa hahmoista kuitenkin monipuolisen kuvan. Tarkastelu on auttanut hahmottamaan esimerkiksi Mikalin tunnemaailman laajuutta ja poliittista asemaa, Abigailin toimintamallien osittaista maskuliinisuutta ja Batseban naisellista juonittelua. Tekstien naishahmoilla on kertomuksissa yhteinen tehtävä, sillä he käynnistävät ja vievät eteenpäin Daavidin ja hänen kuninkuuteensa liittyviä tapahtumia. Heidän toimintansa tapahtuu suhteessa Daavidin ja sen tarkoituksena on vahvistaa Daavidin kuninkuutta sekä maskuliinisuutta. Kertomusten keskiössä on aina Daavid. Naishahmojen tarkastelu ilman Daavidia on vaikeaa, sillä heidän identiteettinsä ja olemassaolonsa on teksteissä kytketty tiukasti Daavidin.

Daavidin maskuliinisuuden ja hänen puolisoidensa feminiinisuuden tarkastelu antaa välineitä havainnoida, miten Heprealaisen Raamatun teksti suhtautuu miehiin ja naisiin, sekä epäonnistuneeksi katsottuun maskuliinisuuden tai feminiinisuuden performanssiin. Tutkimus ei poista Heprealaisen Raamatun patriarkaalista luonnetta, mutta voi antaa lisätietoa naisuudesta, joka on jäänyt vähemmälle huomiolle.

## Lähde- ja kirjallisuusluettelo

### Lähteet ja apuneuvot

Accordance 12. (2019). Raamattuohjelma. OakTree Software Inc.

Aejmelaeus, Anneli, Jutta Jokiranta, Juha Pakkala & Kirsi Valkama (2015). *Ihan täyttä hepreaa: Raamatun heprean oppikirja*. Helsinki: Kirjapaja.

Aspinen, Mika. (2011). *Raamatun heprean kielioppi*. Helsinki: Finn Lectura.

Bromiley, Geoffrey W., Gerhard Friedrich & Gerhard Kittel (1985). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.

Brown, Francis, S.R. Driver & Charles A. Briggs (1996). *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon: With an appendix containing the Biblical Aramaic (Repr. ed.)*. Peabody (Mass.): Hendrickson Publishers

Carroll, Robert P. & Stephen Prickett (2008). *The Bible: Authorized King James Version*. Oxford: Oxford University Press.

*Holy Bible*. Containing the Old and New Testament: New revised standard version (1989). New York, NY: Oxford University Press.

*Holy Bible*. English Standard Version (2016). Crossway Bibles.

Kittel, Rudolph, Karl Elliger, Wilhelm Rudolph & al. (1997). *Biblia hebraica Stuttgartensia (Editio quinta emendata.)*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Laato, Anni Maria, et al. (2009). *Vanhan Testamentin Apokryfikirjat*. Helsinki: Kotimaayhtiöt Oy / Kirjapaja.

Liljeqvist, Matti (2010). *Vanhan testamentin heprean ja aramean sanakirja* (Uud. laitos). Helsinki: Finn Lectura.

*Pyhä Raamattu*. (1967) Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuosina 1933/1938 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen piipiaseura.

*Pyhä Raamattu*. (1992) Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Piipiaseura.

Rahlfs, Alfred (2006). *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (Editio altera.). Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung.

## Muut lähteet

Nissinen, Martti (2019-2020). Luentosarja Helsingin Yliopiston teologisessa tiedekunnassa: TUM-V3206 Vanhan testamentin miehiä ja maskuliinisuuksia (10/2019–02/2020).

## Kirjallisuus

Ahonen, Johanna & Elina Vuola (toim.) (2015). *Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Alanko, Vilja & Anna-Riina Hakala (2019). ”Sukupuolen, uskonnon ja historian risteyksestä.” Asikainen, Susanna & Elisa Uusimäki (toim.) *Sukupuoli Raamatun maailmassa*. Helsinki: Finnish Exegetical Society, PFES 117, 19–31.

Asikainen, Susanna (2019). ”Maskuliinisuudet synoptisissa evankeliumeissa.” Asikainen, Susanna & Elisa Uusimäki (toim.) *Sukupuoli Raamatun maailmassa*. Helsinki: Finnish Exegetical Society, PFES 117, 133–150.

Asikainen, Susanna & Elisa Uusimäki (2019). ”Johdanto.” Asikainen, Susanna & Elisa Uusimäki (toim.) *Sukupuoli Raamatun maailmassa*. Helsinki: Finnish Exegetical Society, PFES 117, 1–18.

Avalos, Hector, Sarah J. Melcher & Jeremy Schipper (toim.) (2007). *This abled body: Rethinking disabilities in biblical studies*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Bahrani, Zainab (2008). *Rituals of war: The body and violence in Mesopotamia*. New York: Cambridge: Zone Books; Distributed by MIT Press.

Baumgarten, Elisheva (2015). ”Charitable Like Abigail: The History of an Epitaph.” *Jewish Quarterly Review* 105, no. 3 (2015): 313–339.

Bergmann, Claudia D. (2008). ”We Have Seen the Enemy, and He Is Only a ‘She’: The Portrayal of Warriors as Women.” Ames, F. R. & Kelle, B. E. (toim.) *Writing and reading war: Rhetoric, gender, and ethics in biblical and modern contexts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 129–142.

Berlin, Adele (1982). ”Characterization in Biblical Narrative: David's Wives.” *Journal for the Study of the Old Testament* 7, no. 23, 69–85.

Bird, Phyllis A. (1997). *Missing persons and mistaken identities: Women and gender in ancient Israel*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Bodi, Daniel (2013). ”Was Abigail a Scarlet Woman? A Point of Rabbinic Exegesis in Light of Comparative Material?” Bodi, Daniel (toim.). *Abigail, Wife of David, and Other Ancient Oriental Women*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 79–95.

Butler, Judith (2006). *Hankala sukupuoli: Feminismi ja identiteetin kumous*. Suomentanut Tuija Pulkkinen & Leena-Maija Rossi. Helsinki: Gaudeamus.



- Brooke, George J. (toim.) (1992). *Women in the biblical tradition*. Lewiston, NY: E. Mellen Press.
- Brooks Thistlethwaite, Susan (1993). "You may enjoy the spoil of your enemies: Rape as a biblical metaphor for war." *Semeia; an Experimental Journal for Biblical Criticism*, 61, 59–75.
- Burrus, Virginia (2007). "Mapping as metamorphosis: Initial reflections on gender and ancient religious discourses." Penner, Todd C., ja Caroline Vander Stichele (toim.). *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*. Leiden; Boston: Brill, 1–10.
- Chapman, Cynthia R. (2004). *The gendered language of warfare in the Israelite-Assyrian encounter*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Christensen, Duane L. (2009). *Nahum: A new translation with introduction and commentary*. New Haven: Yale University Press.
- Claassens, L. Juliana (2017). "An Abigail Optic: Agency, Resistance, and Discernment in 1 Samuel 25." *Feminist Frameworks and The Bible: Power, Ambiguity, and Intersectionality*. L. Juliana Claassens & Carolyn J. Sharp (toim.). London: Bloomsbury T&T Clark, 21–38.
- Clines, David J. A. (1991a). "Michal observed: An introduction to Reading Her Story." Clines, David J. A. & Tamara C. Eskenazi (toim.). *Telling Queen Michal's story: An experiment in comparative interpretation*. Sheffield: JSOT Press, 24–63.
- Clines, David J. A. (1991b). "A Story of Michal observed, Wife of David, in its Sequential Unfolding." Clines, David J. A. & Tamara C. Eskenazi (toim.). *Telling Queen Michal's story: An experiment in comparative interpretation*. Sheffield: JSOT Press, 129–140.
- Clines, David J. A. (1995). *Interested parties: The ideology of writers and readers of the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Connell, Raewyn W. (2000). *The men and the boys*. Cambridge: Polity Press.
- Connell, Raewyn W. (2005). *Masculinities* (2nd ed.). Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Cook, Gregory D. (2016). "Nahum and the Question of Rape." *Bulletin for Biblical Research*, 26(3), 341–352.
- Creangă, Ovidiu (2010). *Men and masculinity in the Hebrew Bible and beyond*. Sheffield [Eng.]: Sheffield Phoenix Press.
- Darby, Erin (2014). *Interpreting Judean pillar figurines: Gender and empire in Judean apotropaic ritual*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Dempsey, Carol J. (2013). *Amos, Hosea, Micah, Nahum, Zephaniah, Habakkuk*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Dennis, Trevor (2010). *Sarah laughed: Women's voices in the Old Testament* (Repr.). London: SPCK.
- Derks, Marco (2015). "'If I Be Shaven Then My Strength Will Go from Me': A Queer Reading of the Samson Narrative." *Biblical Interpretation*, 23(4–5), 553–569.
- Dipalma, Brian Charles (2017). "Intersections between Iconographic and Gendered Approaches to Biblical Interpretation." *Biblical Interpretation*, 25(3), 320–341.
- D'Ror Chankin-Gould, J., Derek Hutchinson, David Hilton Jackson, Tyler D. Mayfield, Leah Rediger Schulte, Tammi J. Schneider & E. Winkelman (2008). "The Sanctified 'Adulteress' and her Circumstantial Clause: Bathsheba's Bath and Self-Consecration in 2 Samuel 11." *Journal for the Study of the Old Testament*, 32(3), 339–352. doi:10.1177/0309089208090805
- Ebeling, Jennie R. (2010). *Women's lives in biblical times*. London; New York: T & T Clark.
- Eidevall, Göran (2009). *Prophecy and propaganda: Images of enemies in the Book of Isaiah*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.
- Exum, J. Cheryl (2016). *Fragmented Women: Feminist (sub)versions of Biblical Narratives*. 2nd ed. London: Bloomsbury.
- Eynikel, Erik (2014). *Samson: Hero or fool?: the many faces of Samson*. Boston: Brill.
- Franke, Chris & Julia M. O'Brien (toim.) (2010). *The aesthetics of violence in the Prophets*. New York: T & T Clark.
- Fuchs, Esther (2003). *Sexual politics in the biblical narrative: Reading the Hebrew Bible as a woman* (Repr.). Sheffield, England: Sheffield Academic Press.
- Garroway, Kristine Henriksen (2013). "Was Bathsheba the original Bridget Jones? a new look at Bathsheba on screen and in biblical scholarship." (Critical essay). *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*, 24, 53–73.
- Garsiel, Moshe (2013). "The Story of David, Nabal and Abigail (1 Samuel 25): A Literary Study of Wordplay on Names, Analogies and Socially Structured Opposites." Bodi, Daniel (toim.). *Abigail, Wife of David, and Other Ancient Oriental Women*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 66–78.
- Guest, Deryn (toim.) (2006). *The queer Bible commentary*. London: SCM Press.
- Graybill, Rhiannon (2015). "Masculinity, materiality, and the body of Moses." *Biblical Interpretation*, 23(4–5), 518–540.
- Hackett, Jo Ann (1992). "1 and 2 Samuel." Newsom, Carol Ann & Sharon H. Ringe (toim.). *The Women's Bible Commentary*. London: SPCK, 85–95.

- Hammond, Gerald (1992). "Michal, Tamar, Abigail and What Batsheba Said: Notes Towards a Really Inclusive Translation of the Bible." Brooke, George J. (toim.). *Women in the biblical tradition*. Lewiston, NY: E. Mellen Press, 53–70.
- Haddox, Susan E. (2010). "Favoured sons and subordinate masculinities." Creangă, Ovidiu. *Men and masculinity in the Hebrew Bible and beyond*. Sheffield [Eng.]: Sheffield Phoenix Press. 2–19.
- Haddox, Susan E. (2016). "Masculinity Studies of the Hebrew Bible: The First Two Decades." *Currents in Biblical Research*, 14(2), 176–206.
- Hartman, Tracy Kemp (2012). *Letting the other speak: Proclaiming the stories of biblical women*. Lanham Md.: Lexington Books.
- Heger, Paul (2014). *Women in the bible, qumran, and early rabbinic literature: Their status and roles*. Leiden, Netherlands: Brill.
- Hoffner, Harry A., Jr. (1966). "Symbols for masculinity and femininity: Their use in ancient Near Eastern sympathetic magic rituals." *Journal of Biblical Literature*, 85(3), 326–334.
- Hornsby, Teresa J. & Ken Stone (toim.) (2011). *Bible trouble: Queer reading at the boundaries of biblical scholarship*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Hugenberger, G.P. (1991). "Michal". Clines, David J. A. & Tamara C. Eskenazi (toim.). *Telling Queen Michal's story: An experiment in comparative interpretation*. Sheffield: JSOT Press, 205–207.
- Hulster, Izaak J. de & Joel M. LeMon (toim.) (2014). *Image, text, exegesis: Iconographic interpretation and the Hebrew Bible*. London, UK; New York, NY: Bloomsbury.
- Huttunen, Niko & Nina Nikki (toim.) (2016). *Sota, rauha ja Raamattu*. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.
- Jackson, Melissa A. k. (2012). *Comedy and feminist interpretation of the Hebrew Bible: A subversive collaboration*. Oxford: Oxford University Press.
- Jokinen, Arto (2003). "Miten miestä merkitään. Johdanto maskuliinisuuden teoriaan ja kulttuuriseen tekstintutkimukseen." Jokinen, Arto (toim.) *Yhdestä puusta: Maskuliinisuuksien rakentuminen populaarikulttuureissa*. Tampere: Tampere University Press, 7–32.
- Keel, Othmar (1997). *The symbolism of the biblical world: Ancient Near Eastern iconography and the Book of Psalms*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.
- Kelle, Brad E. (2008). "Wartime Rhetoric: Prophetic Metaphorization of Cities as Female." Ames, Frank Ritchel & Brad E. Kelle (toim.) *Writing and reading war: Rhetoric, gender, and ethics in biblical and modern contexts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 95–111.

- Kertai, David (2013). "The Queens of the Neo-Assyrian Empire." *Altorientalische Forschungen*, 40(1), 108–124.
- Koenig, Sara M. (2015). "Make War Not Love: The Limits of David's Hegemonic Masculinity in 2 Samuel 10–12." *Biblical Interpretation*, 23(4–5), 489–517.
- Launderville, Dale (2010). *Celibacy in the Ancient World: Its Ideal and Practice in Pre-Hellenistic Israel, Mesopotamia, and Greece*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Lemaire, André (2013). "The Residency of Abigail in 1 Samuel 25 and The Connection Between David and Abraham." Bodi, Daniel (toim.). *Abigail, Wife of David, and Other Ancient Oriental Women*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 7–11.
- Lemos, T. M. (2006). "Shame and Mutilation of Enemies in the Hebrew Bible." *Journal of Biblical Literature*, 125(2), 225–241.
- Leick, Gwendolyn (1994). *Sex and eroticism in Mesopotamian literature*. London: Routledge.
- Levenson, Jon D. & Baruch Halpern (1980). "The Political Import of David's Marriages." *Journal of Biblical Literature* 99, no. 4, 507–518.
- Lipka, Hilary (2016). "Shaved beards and bared buttocks. Shame and the undermining of masculine performance in biblical texts." Zsolnay, Ilona (toim.). *Being a man: Negotiating ancient constructs of masculinity*. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 176–197.
- Lockyer, Herbert H. (1991). "Michal" ja "Michal: The Woman who Tricked her Father". Clines, David J. A. & Tamara C. Eskenazi (toim.). *Telling Queen Michal's story: An experiment in comparative interpretation*. Sheffield: JSOT Press, 227–233.
- Macwilliam, Stuart (2009). "Ideologies of Male Beauty and the Hebrew Bible." *Biblical Interpretation*, 17, no. 3: 265–287.
- Merenlahti, Petri (2015). "Jeesus, maskuliinisuus ja queer. Miestutkimuksen näkökulmia Raamattuun." Ahonen, Johanna & Elina Vuola (toim.). *Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 140–160.
- Móricz, Nikolett (2017). "Beyond the textual gaps of courtly intrigues: The story of Queen Bathsheba." *Lectio difficilior*, 1, 1–23.
- Niditch, Susan (1990). "Samson As Culture Hero, Trickster, and Bandit: The Empowerment of the Weak." *The Catholic Biblical Quarterly*, 52(4), 608–624.
- Niditch, Susan (1995). *War in the Hebrew Bible: A study in the ethics of violence*. New York ; Oxford: Oxford University Press.

- Nissinen, Martti (2013). ”Perhe- ja sukupuolisuhteiden hierarkia Raamatun teksteissä.” Jokiranta, Jutta, Outi Lehtipuu & Petri Luomanen (toim.) *Johdatus sosiaalitieteelliseen raamatuntutkimukseen*. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, 191–205.
- Nissinen, Martti (2016). ”Relative masculinities in the Hebrew Bible/Old Testament.” Zsolnay, Ilona (toim.). *Being a man: Negotiating ancient constructs of masculinity*. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 221–247.
- N'Shea, Omar (2016). ”Royal Eunuchs and Elite Masculinity in the Neo-Assyrian Empire.” *Near Eastern Archaeology*, 79(3), 214–221.
- O'Brien, Julie Myers (2002). *Nahum*. London: Sheffield Academic Press.
- Peled, Ilan (2016). ”Visualizing Masculinities: The Gala, Hegemony, and Mesopotamian Iconography.” *Near Eastern Archaeology*, 79(3), 158–165.
- Redditt, Paul L. (2008). *Introduction to the Prophets*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub. Co.
- Schipper, Jeremy & Candida R. Moss (toim.) (2011). *Disability studies and biblical literature*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Schroer, Silvia (2008). ”Gender and iconography - from the viewpoint of a feminist biblical scholar.” *Lectio difficilior*, 2 (2008), 1–25.
- Stone, Ken (2006a). ”1 and 2 Samuel.” Guest, Deryn (toim.). *The queer Bible commentary*. London: SCM Press, 195–221.
- Stone, Ken (2006b). ”1 and 2 Kings.” Guest, Deryn (toim.). *The queer Bible commentary*. London: SCM Press, 222–250.
- Trimm, Charles (2012). ”Recent Research on Warfare in the Old Testament.” *Currents in Biblical Research*, 10(2), 171–216.
- Trimm, Charles (2017). *Fighting for the king and the gods: A survey of warfare in the ancient Near East*. Atlanta: SBL Press.
- Tsokkinen, Anni (2008). *Etuoikeutettu Sukupuoli? Käsitys Auktoriteetista Elisabeth Schüssler Fiorenzan Feministisessä Teologiassa*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Valkama, Kirsi (2013). ”Arkeologia Vanhan testamentin sosiaalishistorian tutkimuksessa: Esimerkkinä rautakauden Israel ja Juuda.” Jokiranta, Jutta, Outi Lehtipuu & Petri Luomanen (toim.) *Johdatus sosiaalitieteelliseen raamatuntutkimukseen*. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, 139–57.
- Van De Mieroop, Marc (2004). *A history of the ancient Near East, c. 3000-323 BC*. Malden, MA: Blackwell Pub.

- Von Camp, Claudia. "1 and 2 Kings". Newsom, Carol Ann & Sharon H. Ringe (toim.). *The Women's Bible Commentary*. London: SPCK, 96–109.
- Vuola, Elina (2017). Religion, Intersectionality, and Epistemic Habits of Academic Feminism. Perspectives from Global Feminist Theology. *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics*, 1, 1–15. doi:10.20897/femenc.201704.
- Washington, Harold C. (1997). "Violence and the Construction of Gender in the Hebrew Bible: A New Historicist Approach 1." *Biblical Interpretation*, 5(4), 324–363.
- Wilson, Stephen (2014). "Samson the man-child: Failing to come of age in the Deuteronomistic history." *Journal of Biblical Literature*, 133(1), 43–60.
- Wright, Jacob L (2014). *David, King of Israel, and Caleb in Biblical Memory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yalçın, Serdar (2016). "Men, Women, Eunuchs, Etc: Visualities of Gendered Identities in Kassite Babylonian Seals (ca. 1470–1155 B.C.)." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 376(376), 121–150.
- Yee, Gale A. (2018). *The Hebrew Bible: Feminist and intersectional perspectives*. Baltimore, Maryland: Fortress Press.
- Zsolnay, Ilona (2016). *Being a man: Negotiating ancient constructs of masculinity*. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.